

RENDSZERVÁLSÁG  
ÉS  
TÁRSADALOMELMÉLET

Balogh István

1204



Balogh István | RENDSZERVÁLSÁG  
ÉS TÁRSADALOMELMÉLET  
Tanulmányok



Balogh István

# RENDSZERVÁLSÁG ÉS TÁRSADALOMELMÉLET

*Tanulmányok*

L'Harmattan Kiadó – Budapest, 2012

A kötet megjelenését a Casspeat Hungary Kft. támogatta.

**Casspeat**  
& Company

© L'Harmattan Kiadó, 2012

© Balogh István, 2012

L'Harmattan France  
7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL  
Via Bava, 37  
10124 Torino–Italia  
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 978-963-236-606-7

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel  
megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

Párbeszéd Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16. 1085 Budapest, Horánszky utca 20.

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Görgényi Anna

A nyomdai előkészítés Votisky Anna, a sokszorosítás a Robinco Kft. munkája.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

# Tartalom

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Előszó .....                                                                                     | 7   |
| Társadalomrendszer és környezete. Niklas Luhmann ökológiai kommunikációja .....                  | 13  |
| Az erkölcs társadalomelmélete. Luhmann posztumusz kötetéhez .....                                | 57  |
| Az igazság mint konszenzus? Habermas igazságkonceptiójának bírálatához .....                     | 101 |
| Az önbecsülés igazságossága. Társadalomelméleti megalapozás .....                                | 135 |
| Politikai társadalomelmélet. Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról ..... | 187 |
| FÜGGELÉK                                                                                         |     |
| Karácsony András: Paradigmaváltás a társadalomelméletben? .....                                  | 215 |
| Pokol Béla: A társadalomelmélet és a társadalomtudományok kognitivitásának védelmében .....      | 222 |
| Balogh István: A társadalomelmélet normativitása és pozitivitása. Válasz a kritikákra .....      | 230 |
| Irodalom .....                                                                                   | 243 |



A mai nyugati típusú modern társadalmat és az általa meghatározott globális világot olyan mélyreható válságok rázzák meg, amelyekre csak a rendszer alapjainak és történetének alapos újragondolásával és elemzésével, továbbá önmaga átformálásával adhat választ. A gyökeres átalakulás elodáztatatlanságát nem csupán önmagukban az egyes válságjelenségek sokasága és egyidejűsége jelzi, hanem és főképpen az, hogy bármelyik szektorális krízis megoldásának kísérletei a többi kiéleződésére vezetnek. Úgy tűnik, ez az egymásba fonódás a jelenlegi válság egyik fő jellegzetessége. Következésképpen elemzése is rendszerszintű nézőpontot igényel. E kötet tanulmányai a rendszerszintű vizsgálódás mai lehetőségét kutatják.

Ennek a programnak természetesen vannak előzményei. A huszadik század végén, még a válság közvetlen manifesztációját megelőzően, legalább két jelentős kísérlet is nyújt csatlakozási lehetőséget számunkra. Az egyik – optimistának nevezhető – kísérlet Niklas Luhmann elméleti programja, mely arra irányult, hogy a modern kapitalizmus autonóm magánegyenre alapozott elvét és berendezkedését az autonóm *rendszerek* elvével és mechanizmusainak feltárásával váltsa fel, és azt igazolja, hogy (az általa autopoietikusnak, vagyis önépítőnek jellemzett) társadalomrendszer képes az általa létrehozott ellentmondások feldolgozására. Luhmann koncepciója arra a meggyőződésre épült, hogy a modern kapitalizmus mint társadalomrendszer – legalábbis elméletileg – képes az általa létrehozott ellentmondások feldolgozására a rendelkezésére álló eszközökkel. Luhmann elmélete alapján abban reménykedhetnénk, hogy a jelenlegi válság megoldása nem ütközik megoldhatatlan nehézségekbe: a rendszer alapelvének ismétlődő visszavezetése magába a rendszerbe korrigálja annak működési zavarait. Ám a jóléti piacgazdaság „aranykorszakában” meg sem fordult Luhmann fejében annak lehetősége, hogy nem (vagy nemcsak) a visszavezetéssel, a cirkuláris logikával, hanem magának a visszavezetett rendszerlogikával kapcsolatban merülhetnek fel alapvető problémák. Ebből következőleg azután a cirkuláris logika, valamint az önmagát építő (autopoietikus) rendszer elmélete mint társadalomelméleti program szükségképpen osztozik a rendszer válságában.

A luhmanni koncepcióval folyamatos vitában álló, ugyancsak elmélet-történeti jelentőséggel bíró alternatív társadalomelméleti programot Jürgen Habermas dolgozza ki, ugyanebben az időszakban. Habermas szintén az autonóm egyenre alapozott társadalomelméleti felfogás koncepcionális meghaladását tűzte ki célul, ámde a Luhmann szerint elvetendő „humanista tradíció” központi gondolatának megőrzésével, illetve továbbépítésével. Habermasnak



az autonóm egyén individualitásával szemben kidolgozott *szubjektumközi* (interszubjektív) elméleti programja a kapitalizmus cél- és eszközracionálisát veszi célba, s egy lehetséges magasabb szintű, átfogó racionalitás részeként fogja fel. A kommunikatív racionalitás fogalmára építve nem a rendszer automatizmusait akarja műköedésbe hozni az általa érzékelhető válságjelenségek feldolgozására, hanem az egymás megértésére törekvő állampolgárok vitái, folyamatos eszmecseréje és a diskurzus számára lehetőségeket nyújtó intézmények révén. Habermas elméleti programjában a tanácskozó (deliberatív) demokrácia feltételeit, illetve megerősítésének lehetőségét akarja megvizsgálni és igazolni. Úgy véli, hogy a deliberatív demokrácia politikai rendszerében a racionális állampolgárok képesek lesznek, illetve lehetnek a modern társadalom problémáinak és ellentmondásainak megoldására. Ámde Habermas a tanácskozó demokrácia lehetőségét egy olyan „ideális kommunikatív szituáció” előfeltevésére építi, amelyben a diskurzus résztvevői hajlandók eltekinteni érdekeiktől és indulataiktól, s hajlandók csupán az érvek logikai erejére támaszkodni. Jóllehet nem lebecsülhető ennek az előfeltételezésnek a társadalomkritikai ereje, belátható, hogy aligha nyújt támpontot a modern társadalom válságaiból kivezető, gyakorlati alternatíva számára.

Luhmann és Habermas egyetért abban, hogy a nyugati típusú modern társadalomrendszer válságainak és/vagy potenciálisan válsággá éleződő ellentmondásainak elméleti feldolgozása nem lehetséges ezek egyenkénti, egymástól elválasztott elemzésével, hanem csak egy átfogó társadalomelméleti paradigma keretei között. Míg Luhmann a rendszer önkorrekciós automatizmusaira épít, addig Habermas a rendszer mélyreható átalakításának szükségességét fogalmazza meg. Társadalomkritikai álláspontjából következően, elméleti programjába bele kell foglalnia egy rendszeren kívüli normatív szférát, amelybe kritikáját lehorgonyozhatja. Habermas ezt az „archimédészi pontot” a kényszermentes ideális kommunikatív szituáció modelljében találta meg. Belátható azonban, hogy a rendszerkritikának egy külső-ideális szituációból eredeztetett normatív elvei és a társadalomrendszer reálviszonyai között, melyek egyébként a társadalom kritikusának a létkörülményei is, feszültség áll fenn. E feszültség a reálviszonyokból a prognosztizált jövőbe vezető fokozatos és egyben gyakorlati átmenetre vonatkozó koncepció hiányaként jelentkezik. Ez a feszültség még akkor is fennáll, ha a szerző nem törekszik valamiféle végcélként felfogható utópikus társadalomkép megalkotására. A jelen kényszerekkel telített (érdek)rendszere és a kényszermentes ideális kommunikatív szituáció közötti szakadékot csak a radikális politikai gyakorlat, vagyis egy társadalmi forradalom ugorhatná át. Habermas azonban nem forradalmár. Mégpedig elsősorban nem abból az egyébként korántsem mellékes praktikus megfontolásból kiindulva, hogy a modern korszak forradalmában a szemben álló felek rendelkezésére álló vagy megszerezhető eszközök felhasználása mérhetetlen emberáldozattal és rombolással járna. Elsősorban annak belátása vezeti Habermas állásfoglalását, hogy a modern társadalomrendszer-

ben – az egyébként általa nem csupán kényszerűen elfogadott, hanem az egyik legnagyobb vívmánynak tartott – pluralizmus, vagyis az érdekek, értékek és életformák különbözősége és egymásmellettiisége, lehetővé teszi ugyan civil szerveződések és mozgalmak létrejöttét, azonban kizárja valamiféle egységes, a rendszer megdöntését célzó forradalmi mozgalom kibontakoztatását. Miután Habermas egyfelől elutasítja a jelen és jövő közötti törés radikális átfelélését (mint például a kisajátítók kisajátításának marxi tézisé), másfelől viszont nem talál fokozatokban átvezető megoldást, kénytelen azoknak a civil mozgalmaknak a szerveződéseire hagyni ezt a feladatot, amelyek hosszabb-rövidebb időre önmaguk alakítják, változtatják szervezetüket és programjaikat. Másként fogalmazva: Habermas a praktikus-politikai szempontból orientáló szubsztantív normák kidolgozása helyett kénytelen formális procedurális elveket meghatározni. Ebből a kényszerű helyzetből ered Habermas kitüntetett figyelme John Rawls igazságosságelmélete, s ezen belül különösképpen az igazságossági elvek megalapozására kidolgozott stratégiája iránt. Rawls ugyanis a modern társadalom alapstruktúrájának reálkonstrukciójára alapozva olyan szubsztantív igazságossági elveket fogalmaz meg (leegyszerűsítve: a lehető legnagyobb szabadság, a mindenki számára előnyös egyenlőtlenség, valamint a hivatali pozíciók nyitottságának elveit), amelyek lehetővé teszik a társadalmi – kiváltképpen pedig a politikai – intézmények olyan alakítását, amelynek eredményeként csökkenthetők a társadalmi feszültségek. Rawls mondandója ebben a témakörben az, hogy a modern társadalomrendszerben csak megalapozott normatív elvek legitimálhatnak intézményeket. Annálfogva azonban, hogy egyrészt a megalapozó elméleti konstrukció a modern kapitalizmus viszonyain belül marad, másrészt Rawls programszerűen lemond egy átfogó társadalomelmélet kidolgozásáról egy „szabadon álló politikai elmélet” javára, Rawls megoldása Habermas számára végül is elfogadhatatlannak bizonyul. Ám az eredeti probléma változatlanul nyitott marad, sőt Rawls koncepciójának szűrőjén át tekintve még tovább éleződik. Kiélezett formában a kérdés most már a következőképpen fogalmazható meg: hogyan lehetséges (és egyáltalán lehetséges-e) a jelen és a jövő közötti szakadékot fokozatokban, lépésről-lépésre áthidaló normatív elvek konstruktív megalapozása, amikor a megalapozó konstrukció egyrészt nem épülhet a fennálló társadalomrendszer alapviszonyaira, másrészt nem alapozható egy jövőbeli elképzelt társadalomrendszer konstrukciójára sem?

Ezen a ponton világítható meg az az elméleti álláspont, ahonnan kiindulva (egy sokéves elméleti program releváns eredményeit összefoglalva) nem csupán kritikai elemzés alá vonható Luhmann és Habermas átfogó társadalomelméleti koncepciója, hanem újrafogalmazhatóvá válik az intézményesíthető normák megalapozásának problémája is. Ez utóbbit illetően nem kerülhetők meg Rawls megalapozáselmélete, hiszen Rawls konstrukciója a modern kapitalista társadalom rendszerében fellelhető normatív elvek felszínre hozását és tisztázását célozza meg. Ámde, Rawlsszal ellentétben, e kötet tanulmá-



nyaiban éppenséggel olyan normatív elvekről van szó, amelyek érvényessége ugyan nem vitatható, vagy legalábbis elfogadható, de amelyek *nem alapozhatók meg kielégítően* a modern kapitalizmus társadalomrendszerében, ugyanakkor nem egy jövőbeli társadalomkép ideáljából vannak levezetve. Ezzel persze a normatív elvek megalapozásának problémája lényegét tekintve másként merül fel. Ugyanis a rendszeren belüli, de azon túlvezető normatív elvek kielégítő megalapozására csak egy graduális megalapozáselmélet lehet alkalmas. Ennek első vagy alapfokozata egy antropológiai szintű koncepció (relációantropológia), a második fokozata egy (erre támaszkodó) társadalomtörténeti koncepció, és csak legvégül, a harmadik fokozatban kerülhet sor a megalapozott, s ebből eredően intézményesíthető normatív elvek, vagyis az önbecsülési igazságosság elveinek megfogalmazására. Annálfogva, hogy – miként Rawls koncepciójában – ezúttal is intézményesíthető, illetve a modern politikai rendszer intézményeit *szelektíven* legitimáló elvek kidolgozása az elméleti program célkitűzése, a mi esetünkben is politikai elmületről van szó. Ám ez az elmélet – ellentétben Rawls felfogásával – nem szabadon álló politikai elmélet, de nem is metafizikai jellegű, hanem átfogó politikai társadalomelméletként jellemezhető.

Miként e kötethez csatolt függelék – legalábbis részben – illusztrálja, a *politikai társadalomelmélet* nem kapcsolódik konfliktusok nélkül a társadalomról szóló, ez idő szerint meghatározó elméleti irányzatok egyikéhez sem. Átfogó elmélet, anélkül hogy a társadalmon kívüli vagy a társadalom feletti metafizikai szempontokat venné figyelembe; normatív elmélet, de nem absztrakt erkölcsi vagy etikai, hanem az igazságosság intézményesíthető normatív elveinek megalapozását és meghatározását tekinti feladatának; leíró szemléletű, de nem az egyes társadalmi tények, hanem az ellentmondások foglalkoztatják. Mert az emberi együttélésnek nem lehetséges olyan módozata, amelyet nem az antropológiai alapstruktúrában megjelenő ellentmondások valamilyen történeti kombinációja alkothatna. Mindezek alapján végül, politikai konzekvenciáit illetően ez az elmélet az autonóm magánügyén modern kapitalista rendszerének megváltoztatása melletti koncepcionális állásfoglalást jelent, anélkül azonban, hogy az új rendszer létrejöttének feltételeként a meglévő lerombolását tekintené szükségesnek, ehelyett támpontokat fogalmaz meg a rendszer normatív struktúrájának szelektív vizsgálatára és ezen belül az igazságosság és a jog formális elveinek szubsztanciális-tartalmi feltöltésére.

\*

A kötet tanulmányainak többsége első vázlatban vagy rövid összefoglalásban különböző folyóiratokban vagy könyvrészletként már korábban megjelent. Azonban részben terjedelmi okoknál fogva, részben pedig az első megjelenés óta eltelt időben folyamatosan továbbformálódó elméleti program következ-

tében az első szövegváltozatokat további témakörökkel, problémák bevonásával kellett, illetve lehetett kiegészíteni, így csaknem minden esetben szükségessé és lehetővé vált a részletezőbb kifejtés. Mindennek következtében a tanulmányok többségét jelentős mértékben, esetenként alapvetően át kellett, illetve lehetett dolgozni. Ily módon nem lett volna értelme és korrekt eljárás az első megjelenés helyének és időpontjának külön feltüntetése. Ez alól némiképpen csupán a társadalomelméleti paradigmák változásáról szóló tanulmány és a kritikákra adott válasz képez kivételt. Tekintettel arra, hogy a vitát kiváltó szövegről, illetve a vita lezárásáról van szó, nem lett volna méltányos a vitapartnerekkel szemben sem annak a szövegnek a jelentős megváltoztatása, amelyhez kapcsolódva kritikai megjegyzéseket fogalmaztak meg, sem pedig a vitában el nem hangzott újabb érvek megfogalmazása. Ezért e tanulmányok szövegén csak azokon a részekén módosítottam, és ott is minimális mértékben, amelyek nem, vagy csak érintőlegesen kerültek szóba a vitában.

Szigetszentmiklós, 2012 januárja

*Balogh István*



# Társadalomrendszer és környezete

## Niklas Luhmann ökológiai kommunikációja

### I. Bevezetés: A probléma

A modern társadalomrendszer válságának elemzésében kettős értelemben is különleges helyet foglal el az ökológiai problémának Niklas Luhmann általi elemzése. Már önmagában a témánál fogva is, hiszen az ökológiai válságot a huszadik század második felétől kezdve folyamatosan mint a modern társadalom által az ember létfeltételeit alapjaiban fenyegető folyamatot írták le az elemzések, tehát már a szociális illetve jóléti kapitalizmus fénykorában, még mielőtt határozott formát öltöttek volna vagy elmélyültek volna a gazdasági, a politikai és kulturális válság folyamatai. Másrészt Niklas Luhmann autopoietikus rendszerelméletének kiinduló megfontolásai az ökológiai probléma elemzését eleve rendszerösszefüggésbe állították, még mielőtt a modern kapitalizmus legújabb kori *rendszerválsága* kibontakozott volna. Így tehát nem csupán azt mondhatjuk, hogy Luhmann alaptéziséből fakadóan megkehrülhetetlen az ökológiai krízis rendszerelméleti vizsgálata, hanem azt is megállapíthatjuk, hogy Luhmann bizonyos értelemben (egy elsődleges fontosságú probléma kapcsán) elsőként nyitja meg a legújabb kori modern kapitalizmus – immár több éve tartó – válságának rendszerszemponitú elemzését. Ezen túlmenően és közelebbről vizsgálva az ökológiai probléma Luhmann általi elemzésének kritikai áttekintését különösen izgalmassá és tanulságossá teszi a szerző egyik legfontosabb rendszerelméleti tézise. Nevezetesen az, hogy Luhmann szerint a rendszer leírása maga is része a rendszernek, az önreferencia egyik formája. Ennélfogva – legalábbis potenciálisan – a rendszer válsága nem csupán előidézi a társadalomrendszer *elméleti* válságát, hanem az összefüggés fordítva is fennáll: egy következetes, logikailag koherens rendszerelméleti konstrukció ellentmondása nem kizárólag elméleti probléma. Az elméletnek nem csupán a tárgya, hanem belső ellentmondása is – ugyancsak potenciálisan és következetes elmélet esetén – magának a reálrendszernek az ellentmondására, válságára is utal. Annálfogva tehát, hogy az autopoietikus rendszerelmélet kiinduló megfontolása (vagyis a rendszer és a környezet ellentmondása), a közöttük húzódó határ megvonása maga is rendszerteljesítmény, az ökológiai jellegű rendszerproblémák mindenestől inherenssé válnak. Mivel tehát bennünket a legújabb kori válság elemzésének első – mondhatnánk: korát megelőző – kérdésfeltevése és elemzése az iménti szempontok miatt és szerint érdekel, valamelyest részletesebben és kritikai szándékkal fogjuk megvizsgálni Luhmann-nak az ökológiai krízisre vonatkozó álláspontját.



Kiindulópontként meg kell jegyeznünk: a világ végtelen és határozatlan komplexitásának a kommunikáció révén történő redukálásával létrejövő társadalomrendszer luhmanni modellje új nézőpontból világít rá a múlt század utolsó évtizedeitől kezdve kibontakozó ökológiai vizsgálódásokra, melyek a természeti erőforrások mértéktelen felhasználását, valamint az emberi élet általános feltételeinek romlását – így a levegő, a víz elszennyezését, az éghajlat gyors ütemű megváltozását, a biológiai sokféleség csökkenését – az ipari- és fogyasztói társadalom kibontakozásával hozták összefüggésbe. Ezzel ok-okozati kapcsolatot állapítottak meg a véges erőforrások és a felhasználásuk gyorsuló üteme között.<sup>1</sup> Habár mindmáig számos részlete hiányzik, és vitatott pontjai is vannak az okok és következmények közötti összefüggési láncolat feltárásának, továbbá sok tekintetben még felderítésre várnak a kettő között közvetítő mechanizmusok, mégis a megfigyelő-leíró természettudományos apparátus egyre közelebb jut az emberi lét globális feltételeinek a változása és az emberi tevékenység közötti összefüggések pontos feltárásához. Az ökológiai vizsgálódásoknak az utóbbi években elért legjelentősebb új felismerése az, hogy a további kutatásoknak immár nemcsak a gazdasági növekedés természeti forrásainak korlátozottságára, kimeríthetőségére kell koncentrálnia, hanem egyáltalán az emberi élet alapfeltételeinek fokozatos és drámai megváltozását kell nyomon követnie, és ennek okait kell feltárnia. Az ebben az irányban elindult vizsgálatok eddigi két legmegdöbbentőbb eredménye az, hogy egyrészt az emberi tevékenység által előidézett baljóslatú folyamatok már kiterjednek a Föld nagy rendszereinek mindegyikére, így például a globális levegőmozgásra, a csapadék eloszlására, megváltoztatják a víz körforgásának menetét, a sós és az édesvíz arányát, a bioszféra állapotát, a levegő kémiai összetételét. Másrészt az elemzések arra utalnak, hogy az emberre egyenként is veszélyes folyamatok oly módon kapcsolódnak össze, hogy egészében felborul a földi élet feltételeinek egyensúlyi állapota. Mindez immár – legalábbis néhány összefüggésrendszerben – nagyrészt nyomon követhető, és a tendenciák kimenetele meglehetősen és növekvő pontossággal prognosztizálható.

A tényeket megállapító és a folyamatokat megfigyelő vizsgálódások az emberi tevékenység átfogó és halaszthatatlan változtatásának szükségessége mellett szólnak. De nem adnak – nem adhatnak – választ arra a kérdésre, hogy túl a technikailag lehetséges és kívánatos fejlesztéseken miként alakítsa, alakíthatja át az ember saját viszonyait ahhoz, hogy a veszélyek felismerésén túl képes legyen a környezetéhez kapcsolódás *alapvető* megváltoz-

<sup>1</sup> A Római Klub első jelentésének szerzői még a természeti erőforrások mértéktelen kiaknázásának következményeit vizsgálták. Vö. Meadows, D.H. – Meadows, D.L. – Randers, J. – Behrens, W.B.: *Limits to Growth*. Az elmúlt évtizedekben viszont a környezet szennyezése, a tudomány eredményeinek a következményekkel nem számoló alkalmazása, a föld biológiai egyensúlyának a felborulása áll az elemzések centrumában (Összefoglaló és áttekintő elemzésre vö. Beck, U.: *Risikogesellschaft*).

tatására. Másképpen fogalmazva: a megfigyelő-leíró pozícióból szerzett ismeretek gyarapodásával szemben mindeddig szinte teljesen homályban maradt a résztvevői szerep, és tisztázatlanok e szerep megváltoztatásának feltételei, vagyis annak behatóbb vizsgálata, hogy az említett okok és okozatok közötti összefüggés hátterében az ember történetileg szervezett tevékenységi *módja* rejlik. Az ismeretek egyoldalúságát jelzi, hogy egyfelől immár nem tekinthető újnak az a felismerés, hogy a földnek nem csupán múltja, hanem jövője is – tehát egyáltalán története – van, s ebben a történetben az élővilág létrejött és fennmaradása csak meghatározott időintervallumban lehetséges, és hogy az emberi lét feltételei még szűkebb időhatárok között állnak fenn. Másfelől még várat magára annak mélyebb belátása, hogy a földünk történeti idejéhez képest korlátozott emberi léthatároknak a beszűkítése vagy kitágítása az ember társadalomtörténete és a földi természettörténet közötti viszony problémáját foglalja magában. A történethorizontok és a történeti idők (geotörténet és társadalomtörténet) különbözőségének és egymásra hatásának elve alapján előbb-utóbb be kell látnunk, hogy a modern társadalom és a környezete közötti ellentmondás sokkal mélyebb annál, mint a kezdeti vizsgálódások mutatták. Az ellentmondások történetének első fordulópontján már túl vagyunk. Míg a földtörténet megelőző korszakaiban a természeti eredetű klímakatasztrófákat követően az újonnan létrejött egyensúlyi állapotok – a társadalomtörténet idejében mérve – tartósan fennmaradtak, addig most azzal kell számolni, hogy a kiteljesedő klímakatasztrófát követően létrejövő új egyensúlyi állapot paraméterei – az ember folyamatos közbeavatkozó tevékenysége következtében – nagy valószínűséggel csak igen rövid ideig maradhatnak majd fenn, s akkor is csak *viszonylagosan* stabilak (szélsőséges kilengések körül ingadozók) lesznek. Mindezek alapján nem csupán a korábban elkészített távlati prognózisok szorulnak módosításra, hanem a megfigyelt és drámai módon felgyorsult változások közrejátszanak abban is, hogy a hetvenes évektől felerősödő folyamatok napjainkban már messze átlépték a korábban prognosztizált határértékeket, és immár egyre bizonyosabbá válik, hogy a fenntartható fejlődés lehetőségei is kimerülőben vannak. Ez készteti a fenntartható fejlődés stratégiájának kidolgozását korábban szorgalmazó egyes szerzőket annak belátására, hogy a huszonegyedik században immár legfeljebb a túlélést biztosító fejlődés (survivable development) feltételeinek megmentéséről lehet szó.<sup>2</sup> Úgy tűnik, ahhoz, hogy a Föld jelenlegi ökológiai egyensúlyának mindinkább nyilvánvalóan érzékelhető megbomlását követően várhatóan kialakuló új – összességében az ember számára a jelenleginél kedvezőtlenebb, de még mindig élhető – ökológiai egyensúlyi állapot viszonylag hosszabb időre szóló fenntartása lehetővé váljék, az ember szervezett tevékenységének az eddigiekhez képest alapvetőbb megváltozta-

<sup>2</sup> Meadows, D.L.: *Es ist zu Spät für eine nachhaltige Entwicklung*. In: Krull, W. (Hg.): *Zukunftsstreit*. 125–149.



tására van szükség. Luhmann elemzése arra mutat rá, hogy a jövőbeli ökológiai egyensúly tartósságához először az emberi magatartásnak, az emberi viszonyoknak, az intézményeknek és az emberi együttélési formáknak az eddigieknél mélyebb újragondolása, majd ennek alapján gyakorlati újraformálása elengedhetetlennek látszik. Másként fogalmazva: be kell látnunk, hogy az ökológiai probléma mint az ökoszisztémának az emberi életre hátrányos vagy éppenséggel katasztrofális megváltozása voltaképpen a társadalmi rendszeren belüli probléma. Ezért kialakulásának megértéséhez, kritikussá válásának felismeréséhez, valamint megoldásának kidolgozásához a társadalom rendszerjellegének az eddigieknél pontosabb felderítésére van szükség.

Ez a körülmény ad jelentőséget annak, hogy Niklas Luhmann mint a társadalomrendszer és környezete közötti megkülönböztetés és e megkülönböztetés egységének alapgondolatából kiinduló elmélet kidolgozója számára nem csupán megkerülhetetlen az ökológiai krízis elemzése, hanem fontos mondanója is van e tárgykörben. Úgy véli (és ígéri), hogy az ökológiai krízist új megközelítésből tudja tárgyalni, nem utolsósorban annak révén, hogy rendszerelméleti koncepciója lehetővé teszi a modern tudományok (pl. a biológia, a kibernetika, rendszerelmélet) legújabb eredményeinek konstruktív figyelembevételét és hasznosítását. Még ennél is fontosabb azonban Luhmann számára az, hogy az önreferenciális-autopoietikus rendszerek elmélete alapján megvilágíthatja, miért nem képes a modern társadalom átlátni a létét fenyegető veszélyeket. A mind kritikusabbá váló környezeti probléma rendszerelméleti megközelítésének eme tágabb horizontra kitekintő lehetőségét Luhmann az 1985-ben a Rajna–Vesztfáliai Tudományos Akadémia éves közgyűlésén tartott előadásában vetette fel, majd ennek az előadásnak kibővített változatát könyvként is kiadta.<sup>3</sup> Jó egy évtizeddel később a nagy összefoglaló munkájában külön fejezetben – lényeges elméleti módosítás nélkül – tér vissza az ökológiai témára, mintegy megerősítve, hogy a rendszer/környezet alaptézis egyfelől valóban megkerülhetlenné teszi az ökológiai krízis bevonását az elemzésbe, másfelől pedig tanújelét adja annak, hogy a korábban kifejtett álláspontját továbbra is fenntarthatónak tekinti.<sup>4</sup> El kell ismernünk: a rendszerprobléma középpontba helyezésével a luhmanni elmélet valóban új dimenziót nyit a környezetprobléma tárgyalásában, nemcsak azért, mert nem áll meg a veszélyek mégoly drámai felidézésénél, hanem mert továbblép a modern ember érdekevezérelt, haszonelvű racionalitásának és a modern társadalom „szervezett felelőtlenségi” rendszerének korábbi bírálatánál és társadalomelméleti elemzéseinél is.<sup>5</sup> Egy olyan átfogó elméleti koncepciót

<sup>3</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*. A könyvnek rövid időn belül több kiadása is – csaknem teljesen változatlan szöveggel – megjelent. A magyar nyelvű kiadására 2010-ben került sor a Gondolat Könyvkiadó gondozásában (Brunzel Balázs fordítása). A következőkben a legutóbbi, 1990-es harmadik német nyelvű kiadás szövegét vesszük alapul.

<sup>4</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. köt. 128–134.

<sup>5</sup> Példaként vö. Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*.

dolgoz ki, melynek alaptéziseihez és alapfogalmaihoz az ökológiai problémák (legalábbis első tekintetre úgy tűnik) közvetlenül kapcsolódnak, illetve kapcsolhatók. Ennek az elméletnek a rangját és jelentőségét az adja meg, hogy úgy kapcsolódik az ökológia legaktuálisabb gyakorlati problémáihoz, hogy egyúttal érvényesíti és továbbgondolja átfogó rendszerelméleti elemzésének eddigi eredményeit. És mégis: még Luhmann követőinek is azt kell megállapítaniuk, hogy paradox viszony feszül az ambiciózus elméleti alapvetés és a problémamegoldás lehetőségének körvonalazása között.<sup>6</sup> Az autopoietikus rendszerelméleti álláspontból közelítve az ökológiai probléma számos új területe és összefüggése válik láthatóvá, ámde Luhmann kísérlete – saját értékelése szerint is – paradox eredményre vezet. Úgy látjuk, az elméleti program célkitűzése és eredménye közötti feszültség nem csupán pusztán elméletkritikai izgalmakat ígérő vizsgálódás, hanem az ökológiai krízis mélyebb megértéséhez és a rá adandó válasz lehetőségének feltárásához – és nem kevésbé a válaszlehetőség korlátozottságának belátásához – járulhat hozzá Luhmann álláspontjának elemzése. A következőkben tehát először röviden össze kell foglalnunk Luhmann-nak az ökológiai probléma standard megközelítésével szembeni kritikáját, és be kell mutatnunk az általa javasolt rendszerelméleti alternatíva főbb irányait (II). Ennek alapján nyílik lehetőségünk arra, hogy kiemeljük és a kritikai elemzés igényével vegyük közelebről szemügyre Luhmann rendszerelméletének néhány, az ökológiaprobléma szempontjából releváns, az elmélet alappilléreként tekintett, illetve tekinthető megállapítását és fogalmát, ezen belül a szinkronoperációk és az evolúció elvét. Ennek alapján juthatunk el Luhmann társadalomrendszer-fogalmának kritikájához (III). Végezetül pedig a kritikai elemzésre támaszkodva visszatérhetünk az eredeti kérésre, az ökológiai krízis újbóli vizsgálatára, mégpedig egy továbbvezető elméleti lehetőség felmutatásával (IV).

## II. Az ökológiai diskurzus rendszerelméleti kritikája

Luhmann szerint annak a körülménynek, hogy az ökológiai probléma a huszadik század hetvenes éveiben némiképpen váratlanul – mindenestre elméletileg felkészületlenül – érte a szociológiát (a szociológiai társadalomelméletet), mélyen fekvő okai vannak. A szociológia ugyanis a természet vizsgálatát kezdettől fogva mintegy „átutalta” a természettudományok kizárólagos illetékességi körébe, mégpedig azáltal, hogy saját vizsgálódásának tárgyerületét a társadalmi tényekre (Durkheim) korlátozta.<sup>7</sup> Ez az érdeklődési

<sup>6</sup> „Luhmann az ökológiai probléma elvi megoldhatatlansága mellett érvel.” Bangó J.: *Theorie der Sozio-region*, 21.

<sup>7</sup> Meg kell jegyeznünk: Luhmann megállapításának indokoltságát nem teszi kétségessé, továbbá kritikájának élt sem csorbítja, hogy módszertani szempontból ő maga is a bírált tradíción belül áll. Saját meghatározása szerint: „a szociológia az a tudomány, amely a társa-



irány a továbbiakban is fennmaradt azokban a koncepciókban, melyek a szociológia illetékességi körét a szociális formák és viszonyok (Simmel), illetve a cselekvés (Weber) vizsgálatában jelölték meg.<sup>8</sup> E tárgymeghatározás másik oldalaként azután, magától értetődő módon, a „társadalom önkritikáját ideálokból kiindulva fejtették ki, nem pedig a megalapozatlan vágyak és aggodalmak kritikájaként”.<sup>9</sup> Az ily módon – vagyis a kritikai funkciót betöltő ideálok bevonása révén – beszűrődő ideológia szerves részeként hangsúlyt kapott az akarat és az erkölcsi megfontolás, amely, még ha támaszkodik is a tágabb horizontot nyitó társadalomelméleti és filozófiai doktrínákra, kiiktatja vagy eltorzítja a rendszerműködés legfontosabb szabályait. Az ideológia alapján ugyanis mélyebb elemzés nélkül fogalmazható meg az a tézis, miszerint minden krízis és probléma gyökere a *cselekvő* ember társadalmi viszonyaiban rejlik, és ha ez utóbbit nem változtatjuk meg, akkor nincs jogunk panaszkodni a rendszer működésének következményei miatt. Az ideológiai gondolatmenetben az emberi viszonyok alkotnak rendszert, s így azok megváltoztatása a szubjektív akarat és szenvedély függvényeként merül fel, és a működő, az *önmagát* reprodukáló rendszer szabályainak tisztázása nélkül megvalósítható. Luhmann szerint a *társadalomrendszert* nem kellően tisztázó elméleti alapállás (vagyis ideológiai alapokra épített elemzés) érhető tetten az ökológiai krízis erkölcsi megközelítésében és a cselekvők felelősségére apelláló gyakorlati következtetésekben is.<sup>10</sup> A mai környezetetika normatív gondolkörében ugyanis egyfelől fel sem merül a kérdés, hogy egyáltalán miképpen lehetséges és milyen funkciót teljesít az erkölcs és az etika a modern társadalomban, másfelől a probléma meghatározása nem lép túl a környezethez való rendszer-*adaptáció* horizontján. A rövidre zárt elméleti gondolatmenet háttérében felizzó erkölcsi buzgóság magával ragadja a jogot is (erkölcsi jog), melynek legszembetűnőbb megnyilvánulása a környezetetikailag „megalapozott” és az egyén cselekvésére apelláló környezetjog megjelenése.<sup>11</sup> Luhmann úgy véli, hogy az ökológiai problémák egyéni vagy kollektív erkölcsi interpretációi és megoldási kísérletei korábbiakról – főként a vallási tradícióból –

dalmi realitással mint tényszerű adottsággal foglalkozik.” *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 36.

<sup>8</sup> Ez azonban nem akadályozta meg a szociológia megalapítóit, és még kevésbé akadályozza mai művelőit abban, hogy módszertani szempontból a tudományosság eszményét a természettudományok mércéje és mintája szerint fogalmazzák meg.

<sup>9</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 16.

<sup>10</sup> Luhmann jellemző példaként Hans Jonas ismert munkáját hozza fel példának. Vö. Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*.

<sup>11</sup> Luhmann úgy látja, hogy az ökológiai problémáknak és a környezeti jognak a személyek erkölcsi és normatív felfogásához kapcsolása a legkevésbé alkalmas eszköz a tényleges helyzet felismerésére és a szabályozására. „Ennek magyarázata az a nehézség, amely az ökológiai hatásoknak a társadalmi feltételektől függő cselekvés összekapcsolása során lép fel, s amely kizárja a legszámottevőbb hatást, mint mindenkor, amikor azt az egyéni kötelességek és jogok révén akarjuk elérni”. Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*, 293.

ismert bűnbakkereséshez vezetnek, és mint annyiszor, ezúttal is a tárgyszerű kérdésfeltevés ellen hatnak.<sup>12</sup> Az ökológiai krízis észleléséből fakadó kritika alapvető elméleti gyengesége abban áll, hogy a megalapozott kritikai álláspont előfeltételeként szolgáló diagnózis elkészítésénél és a megoldási javaslatok kidolgozása során az elemző nem gondolja végig, mit jelent az, hogy a társadalom: rendszer. Tudomásul kellene venni – írja –, hogy a társadalom nem akaratokból épül. Amennyiben ennek tudomásulvétele nem történik meg, és továbbra is kitartunk az akarat posztulátuma mellett, elkerülhetetlenné válik, hogy az ökológiai kérdést, a legjobb szándék ellenére is, rendőri-jogi problémává fordítsuk át.

A téves szemléletmódra támaszkodó kérdésfeltevés, miként más esetekben, ezúttal is megnehezíti a megoldandó probléma természetének felismerését, és így eleve hamis irányba tereli a megoldás keresését. Ezért az ökológiai krízis elemzéséhez a rendszer és környezete megkülönböztetésének új felfogása nyithatja meg az utat. A szemléletváltást Luhmann két alaptézis megfogalmazásával kívánja elérni, melyeket az ökológiai probléma mindmáig meghatározó megközelítésével konfrontálva fogalmaz meg. Az *első alaptézis* értelmében az eddigi problémahorizonton túlra vezető ökológiai kérdésfeltevés a rendszer és a környezet *különbségének egységére* (nem pedig magára a különbségre) vonatkozik, és ennek értelmében radikálisan szakítani kell a rendszeren belüli megkülönböztetést (a rendszer/alrendszer reláció tézis) egy magasabb egységben feloldó rendszerfogalommal. A rendszer nem hierarchikus. A *második tézis* a rendszer és a környezet megkülönböztetést konkretizálja. Ezt a megkülönböztetést maga a rendszer hajtja végre a világ komplexitásának redukciója révén. Luhmann szerint az iménti két tézis fordulatot hozhat az ökológiai probléma elméleti tisztázásában. Innen kezdve az ökológiai probléma gyökere immár nem a természetnek az ember általi – a következményekkel nem számoló – kiaknázása és megváltoztatása.<sup>13</sup> Az ökológiai krízis magyarázata nem a környezet lehatároltságában és kimeríthetőségében rejlik, továbbá nem is az egyének magatartásában, szükségleteinek korlátlanságában vagy a felelősségérzetük hiányában keresendő, hanem forrása magában a *társadalomban mint rendszerben* lehelhet fel. Mert hiszen – mondja Luhmann –, legalábbis a modern társadalomrendszer esetében, az egyének, pszichikai rendszerekként, maguk is a társadalom környezetét alkotják: feltételei, nem pedig szabályozói a rendszernek.

A luhmanni elméleti konstrukció felépítését követve, az elméleti tradícióban radikális fordulatot hirdető rendszer/környezet paradigma ökológiai szempontból releváns hozadékát két területen kell kibontanunk. Egyrészt a

<sup>12</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 19–20.

<sup>13</sup> Luhmann, N.: i. m. 21–22.



társadalom mint „valamennyi szociális rendszert átfogó szociális rendszer” szintjén (1), másrészt az egymás környezetét alkotó szociális rendszerekben (2).

1. Ami a társadalomrendszert illeti: a környezet és a rendszer kapcsolatára vonatkozó tézisből (a rendszer nem más, mint az általa a környezettel szemben megvont határ révén létrejött differencia egysége: környezet/rendszer) az ökológiai probléma megoldását alapvetően érintő következtetés vonható le. Mégpedig az, hogy az önreferenciális-autopoietikus rendszerek, közöttük speciálisan a társadalom mint kommunikációk önépítő rendszere, *elvileg nem alkalmazkodnak* a környezetükhöz, hanem önmaguk hozzák azt létre azzal, hogy elkülönítik („kidifferenciálják”) magukat a végtelenül komplex világból. A társadalom rendszer-meghatározottsága tehát saját, önálló műveletein és dinamikáján alapul. Ezért Luhmann szerint a (természeti) környezethez *alkalmazkodás* mikéntjére vonatkozó kérdésfeltevés mint ökológiai kiindulópont eleve téves irányba tereli a vizsgálódást. Ehelyett abból kell kiindulni, hogy „az önreferenciális-utopoietikus rendszerek endogén módon dinamikusak és reprodukcióképesek. Struktúrájukat saját autopoiesziszük folytatására fejlesztik. A környezet ennek *feltételeként és lehetőségeként* szolgál, vagy korlátozó tényezőként jelenik meg számukra. Ekként a környezet a rendszert fenntarthatja, vagy megsemmisítheti, nem pedig alkalmazkodásra kényszeríti”.<sup>14</sup> A kapcsolat mindazonáltal mégsem csupán a „minden vagy semmi” (a rendszer fenntartása vagy megsemmisítése) bináris logikája alapján jellemezhető, merthogy a környezeti tényezők – vagy folyamatosan vagy ismétlődően – „irritálják” a rendszert. A rendszer-irritáció meglehetősen homályos fogalmára Luhmann a következő „definíciót” adja: a rendszert kivételes esetekben a környezet bizonyos faktorai rezgésbe és lengésbe hozzák, s ezek a rendszer rezonanciáját idézik elő. Csakhogy a környezeti hatások által irritált rendszer a maga részéről nem a környezetre való tekintettel változik, hanem úgy alakítja át saját struktúráját, hogy folytathassa önreprodukcióját, vagyis a differenciálás folyamatos megismétlését, s ezáltal saját struktúrájának továbbépítését. A rendszer változását kiváltó impulzus ugyan kívülről jön, de a rendszer módosulása belső struktúrájának és mechanizmusainak függvénye. A rendszer önmaga általi meghatározottságából Luhmann azt a következtetést vonja le, hogy az ökológiai irodalomban gyakorta követelményként megfogalmazott „ökológiai egyensúly” – amennyiben a rendszer működési logikájától különböző, azt megváltoztató elvként fogják fel – nem jelenthet mást, mint az önreprodukció folytatásának lehetetlenségét, lehetetlenné tételét, vagyis a rendszer megszüntetését. Úgy véli tehát, hogy az öko-

<sup>14</sup> Luhmann, N.: i. m. 36. A tézis további értelmezéséhez: „A környezetnek nem csak a rendszer fenntartása, energia- és információellátás, illetve pótlás szempontjából van jelentősége. A rendszer önreferenciális elmélete számára a környezetnek inkább a rendszer identitása szempontjából van jelentősége.” Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 243.

lógiai probléma nem a társadalomrendszernek a természet feletti uralmából, illetve az uralomra törekvéséből fakad, így megoldása sem a természettel való „kibékülés” keresésének vagy kialakításának követelményét foglalja magában. Ehelyett abból indul ki, hogy egyrészt a társadalomrendszer maga hozza létre és tartja fenn folyamatos elkülönülését a környezettől, tehát az ökológiai probléma a társadalomrendszer létrejöttével egyidős, és ameddig a rendszer fennáll, addig nem is szüntethető meg. Másrészt, hogy az eredeti (primer) differenciálás megismétlésével (vagyis a szociális rendszerek létrejöttével) az eredeti, az elsődleges rendszer/környezet differenciálódás mind közvetettebbé válik. Luhmann úgy látja, hogy a közvetettség kompetencia-problémákat vet fel. Ezért az ökológiai krízis csillapítása (nem pedig a környezet/rendszer differenciálás megszüntetése) érdekében „a beavatkozási kompetencia további növelésére van szükség, mégpedig a visszaható érintettséget magában foglaló gyakorlat” mellett.<sup>15</sup> Az ökológiai probléma egyik alapvető kérdése tehát az, hogy miben áll és meddig terjed a szóban forgó „beavatkozási kompetencia”. Luhmann válasza az, hogy a kompetencia növekedését a társadalomrendszer autopoieszisének folytathatósága, vagyis a szociális rendszerek további differenciálódása jelzi.

\*

Így tehát Luhmann rendszer/környezet tézise az ökológiai problémákat a modern társadalom önreprodukciójának dinamikájával (autopoieszisével) hozza összefüggésbe. Tézisének általa adott rövid összefoglalása: Az ökológiai kérdésfeltevésnek a rendszer és környezet különbségének egységére, nem pedig egy átfogó rendszer egységére, egységének fenntartására vagy fenntarthatóságára kell vonatkoznia. Az új, luhmanni felfogás szerint a rendszer úgy alakítja ki és építi fel saját továbbdifferenciálódását, hogy egyrészt az eredendő megkülönböztetést folyamatosan megismétli, s ez által mint egységet hordozza magában a rendszer és a környezet közötti megkülönböztetést. Ebből következően másrészt a társadalomnak – saját autopoietikus rendszerműködése során – nemhogy óvakodnia kell attól, hogy beavatkozzon a természeti környezetébe, hanem éppen ellenkezőleg: magasabb szintű

<sup>15</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 39. Itt nem térhetünk ki annak az elméletkonstrukciós problémának az elemzésére, hogy mit jelent Luhmann számára az „érintettséget magában foglaló gyakorlat”, és vajon nem térnek-e vissza ebben a megfogalmazásban az ökológiai elemzések eddig bírált, hagyományos kérdésfeltevésai. Annyit azonban megjegyezhetünk, hogy Luhmann az oksági kapcsolatok kiiktatásában látja az említett visszatérés elkerülhetőségét. A visszaható érintettséget magában foglaló gyakorlat nem oksági viszony: „a rendszerelméletnek fel kell adnia kedvenc felfogását, miszerint a rendszer és környezete közötti oksági kapcsolatoknak megfelelően a rendszernek alkalmazkodnia kell környezetéhez. Hasonlóképpen az evolúcióelméletnek is más alapokra kell épülnie. A rendszerek operációs zárás révén nyerik el szabadságuk fokozatait, s ezzel mindaddig élnek is, ameddig a környezetük azt tolerálja”. Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 133.



beavatkozási kompetenciára kell szert tennie, mégpedig oly módon, hogy együttal – pontosabban: éppen ez által – megőrizze az autopoieszisének folytathatóságát.

Összefoglalóan tehát: Luhmann rendszerelméleti koncepciójában a társadalomrendszer és környezete közötti ellentmondás rendszerprobléma, de az ökológiai probléma megoldását nem a rendszer megváltoztatásához vagy megváltoztathatóságához köti, hanem a rendszer kompetenciaproblémájaként értelmezi.

2. A korántsem könnyen értelmezhető és kibontható luhmanni fogalmakhoz és megfogalmazásokhoz valamelyest közelebb kerületünk, ha figyelembe vesszük, hogy az ökológiai probléma tárgyalása során Luhmann két, egymástól nem mindig világosan megkülönböztetett rendszerelméleti nézőpontot érvényesít: egyfelől a rendszer struktúrájára vonatkozó szinkron, másfelől a rendszer-evolúciójára vonatkozó kronológiai felfogást. Az eddigiekben a rendszer tagolódásának horizontális dinamikája forrásaként definiált differenciaegység elvét érintettük. A másik, a vertikális jellegű dinamikát Luhmann az evolúcióelmélet tárgykörében tárgyalja. Evolúcióelméleti nézőpontból Luhmann a rendszernek környezetével szembeni önállóságára vonatkozó tézisét tovább erősíti, tekintve, hogy „a szociokulturális evolúció azon alapul, hogy a társadalomnak nem a környezetére kell reagálnia”, hanem éppenséggel környezetének változásai *ellenére* kell fenntartania önmaga identitását.<sup>16</sup> A horizontális és a vertikális dinamika tehát ugyanarra az elvre épül ugyan, de – miként majd látni fogjuk – különböző problémákkal van összefüggésben. E problémák bemutatásához azonban előbb a horizontális differencia dinamikájának egy további jellegzetességét kell megemlítenünk.

Mint jeleztük: a mindenkori jelen idejű szinkronvizsgálatban – az ökológiai probléma kapcsán – a rendszer és a környezet közötti „gyenge” kölcsönhatás (irritációs és rezonancia) kerül előtérbe. A társadalomrendszer rezonanciaképességéből ered a társadalom és a pszichikai rendszer (az egyének) együttes információfeldolgozása. Az együttes információfeldolgozást maga az alaptézis teszi lehetővé, illetve érthetővé: a pszichikai rendszer ugyan

<sup>16</sup> A rendszer és környezete közötti viszonyt ezt az erős tézisét eredetileg a múlt század harmincas éveiben az elméleti biológia területén fogalmazták meg. „Valamennyi élőlényre jellemző mindenekelőtt, hogy állapotukban spontán változások következnek be, olyan állapotváltozások, amelyeket [...] nem az élőlényen kívüli, külső okok idéznek elő.” Bauer, E.: *Elméleti biológia*, 32 (Bauer Ervin könyvének első kiadása 1920-ban jelent meg Berlinben). Így a század második felében Umberto Maturana és Francisco Varela által kidolgozott organikus biológiai elmélet, valamint az ehhez is kapcsolódó radikális konstruktivizmus voltaképpen Bauer Ervin koncepciójának folytatásaként fogható fel. Vö. Glasersfeld, E. v.: *Radikaler Konstruktivismus*; Schmidt, S. J. (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Luhmann elméletéhez közvetlenül kapcsolódó koncepciók áttekintéséhez vö. Karácsony A.: *Rendszer, Autopoieszisz, Kommunikáció*. In: Balogh I./ Karácsony A.: *Német társadalomelméletek*. 269–329.



környezete a társadalomrendszernek, azonban a megkülönböztetés *egységeként* tekintve a társadalomrendszert illetően mégsem teljességgel néma és funkció nélküli külső tényező. Így válik lehetségessé a világnak a mindenkor jelen időben adódó értelmes megragadása. „Az értelem [pedig] nem más, mint a világ komplexitásának a mindenkor aktuális pillanatban lehetséges reprezentációja.”<sup>17</sup> Luhmann dilemmája mármost abban van, hogy miközben elméleti pozícióját az *operacionálisan* zárt rendszer koncepciója alapján, vagyis a rendszer és környezete közötti kapcsolat erős tézisének megfelelően fogalmazza meg, közben az ökológiai probléma tárgyalása során a rendszer/környezet összefüggést illetően a „gyenge” tézisnek van nagyobb jelentősége. Ennek megfelelően a szociális rendszerek szinkronműködésének alapkategóriái: a rendszerkonstitutív médium kétértékű (egymással ellentétes viszonyt kifejező) kódja és a funkciórendszerek egymásra hatását biztosító csatolás. Az evolúció tárgyalásának menetében pedig a második szintű operációk fogalmi, így a külső megfigyelés és az önmegfigyelés módjai, illetve a megfigyelések megfigyelése problémaköre jutnak szerephez.

Továbbhaladva tehát a szinkronelemzés menetében, Luhmann megállapítja, hogy a környezeti „irritációkra” a szociális rendszerek eltérő módon, vagyis saját bináris logikájuknak megfelelően rezonálnak.<sup>18</sup> Az ökológiai szempontból legjelentősebb szociális rendszerek:

a) *Gazdaság*.<sup>19</sup> Luhmann koncepciójában a gazdasági rendszer a pénz médiuma, vagyis a fizetés/nemfizetés bináris kódja mentén szerveződik, mely egyúttal gerjeszti a piac és a konkurencia rezonanciáját. Mindez szerepet kap a standard gazdaságelméletekben is. Mégis – véli Luhmann – ezek az elméletek nem igazolható, egyúttal meg nem változtatható optimizmussal tekintenek az ökológiai problémákra. Ugyanis a gazdaságelméletekben a környezeti feltételek problémáinak megoldása a technikai fejlődés irányának és menetének, valamint a rentabilitás időben ugyancsak változó feltételeinek függvénye. Luhmann nem osztja ezt az optimista felfogást. Ellenvetése egyrészt inkább elméleti, amennyiben a gazdaság külső (erkölcsi vagy politikai megfontolások szerinti) szabályozása a gazdasági rendszer autopoiesisének

<sup>17</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 43–44.

<sup>18</sup> Ezúttal csupán az ökológiai probléma szempontjából legfontosabbaknak tekinthető funkciórendszereket emeljük ki. Luhmann áttekintése ennél szélesebb körű: kitér a vallásra és a nevelésre is. Vö. *Ökologische Kommunikation*, 182–203. Megítélésünk szerint azonban ezeknek a szociális rendszereknek az elemzéséből nem jut elméletileg új, vagy az ökológiai probléma tisztázása szempontjából továbbvezető felismerésre.

<sup>19</sup> Miként majd más szociális rendszerek esetében, úgy ezúttal sem tartjuk elengedhetetlennek részletesen felidézni a gazdaságnak mint szociális rendszernek Luhmann általi definícióját, még kevésbé annak kritikáját. Itt csupán azt kell megemlítenünk, hogy Luhmann szerint a gazdaság a pénz-médium alapján, a fizetés/nemfizetés bináris kód mentén – valamint a gazdasági funkció programja mentén – szerveződő önreferenciális rendszer, melynek környezete minden nem-gazdasági kommunikáció. Vö. Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 43–91.

felfüggesztését jelenti. Másrészt ellenvetése gyakorlati jellegű, amennyiben úgy látja, hogy a külső szabályozás és a technikai fejlődés sem oldaná fel az erőforrások korlátozottságát. A továbbiakban azonban úgy tűnik, hogy a luhmanni „rendszerelméleti fordulat” éppen ezen a kritikus ponton nem teszi lehetővé eredendően új megoldási javaslat kidolgozását. Mert – a kritika alá vont gazdaságelméletekkel összhangban – Luhmann is úgy látja, hogy a kimerülő erőforrások alternatívájának keresését az árak alakulása ösztönzi. „Ami a gazdaságot illeti, az ökológiai problémák megoldásának kulcsát az árak nyelve (die Sprache der Preise) adja. Ez a nyelv megszűri mindazt, ami a gazdaságban történik és ami a gazdaságot érinti, mégpedig azért, hogy az árak változnak, illetve nem változnak.” A gazdaság irritációja tehát az árak változását váltja ki, s ebbe az irritációba beleértendő az árak külső szabályozása, melyet azután – mint irritációt – „a rendszernek magának kell feldolgoznia” (kiemelés az eredetiben).<sup>20</sup> Röviden: a gazdasági rendszer annyiban képes reagálni az ökológiai krízisre, amennyiben képes annak beárazására s árproblémává transzformálására. Luhmann szerint a modern társadalomrendszerben a gazdaságnak azért nem áll rendelkezésére hatékony eszköz az ökológiai krízis feldolgozására, mert a pénz médiumának bináris kódja mentén szerveződő gazdaság a szükségletek exponenciális növekedésének a forrása.<sup>21</sup> Mindazonáltal Luhmann szerint a gazdaságnak önreferenciális-autopoietikus szociális rendszerként való felfogásából két fontos következtetés adódik. Egyrészt megérthetjük, hogy a források bővítését szolgáló minden igyekezet a szűkösség további növekedését idézi elő.<sup>22</sup> Másrészt pedig az autopoieszisz elvéből következően a gazdaságnak más alrendszerek szerinti (politika, tudomány) szabályozásához kapcsolódó koncepciók (mindenekelőtt a környezetgazdaság, a fenntartható fejlődés koncepciója, valamint a környezetetika mint a környezettudatos cselekvés normatív szabályozása) a funkcionális differenciálódás körülményei között vagy megvalósíthatatlanok, vagy legalábbis rendszeridegen programok.

b) Jog. A jogos/jogtalan bináris kód operációi alapján zárt és a (jog)program által kinyitódó jogrendszer környezeti irritációja – Luhmann szerint – két, empirikusan is megfigyelhető következményt von maga után. Egyrészt a jogi diskurzusban és argumentációkban nyilvánvalóan nem az a kérdés, hogy az abban résztvevők miképpen becsülik fel a környezeti veszélyeket. Ugyanígy irrelevánsak a jogrendszeren belüli kommunikációban a rizikó kutatás eredményei és következtetései, valamint a racionális döntési modellek. Az ökológiai probléma jogi érzékelésének keretét az *eleve adott* jogrendszer szabja

<sup>20</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 122. Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 100.

<sup>21</sup> Frappáns megfogalmazásban: „Az emberek immár nem azért sajátítanak el bizonyos tárgyakat, mert szükségük van rá, hanem azért van szükségük bizonyos tárgyakra, hogy elsa-játíthassák.” Ohnsorge-Szabó L.: *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*, 198.

<sup>22</sup> Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 98.



meg. Másrészt a jogirodalom áttekintéséből Luhmann azt a gyakorlati következtetést vonja le, hogy az ökológiai problémákkal összefüggő jogi döntésekben egyértelműen növekedik az önkényességkomponens szerepe.<sup>23</sup> Az önkényesség abban áll, hogy az ökológiai problémák kezelését célzó jogalkotás erkölcsi és politikai megfontolásokat követ, ahelyett, hogy a jogrendszer logikájához igazodna. Az önkényességi komponens újabb keletű növekedésének következtében azonban a jog nem juthat közelebb a tárgy (ezúttal az ökológiai probléma) természetéhez, és nem juthat el az ésszerűen és az igazság szem előtt tartásával gondolkodók közötti konszenzus megteremtéséhez. Az önkényesség beiktatásával a környezetjog nem tesz mást, minthogy túlbonyolítja és kiterjeszti a szabályozást, továbbá az ökológiai probléma kezelését vakvágányra (pl. rendészeti útra) irányítja át. Ennek elkerülésére a környezeti jognak először is bele kell illeszkednie a már létrejött jogrendszerbe. Következésképpen a jognak viszonylag hosszú időre van szüksége ahhoz, hogy szociális rendszerként (azaz környezetjogként mint a jogágazatként) rezonálni tudjon az ökológiai irritációkra.<sup>24</sup> A jog rendszerjellegű reagálását nehezíti végül, hogy a környezeti problémák iránti fokozott figyelem újfajta jogértékesítési lehetőségeket is kínál, amelyeknek rendszerbe illesztése további közjogi tisztázást igényel.

c) *Tudomány.* A luhmanni tudományelmélet alapkategóriái – úgymint az igaz/hamis bináris kód és a megfigyelés mint a tudomány művelete (operációja) indokoltta tehetné a feltevést, hogy az ökológiai probléma vizsgálata és megoldásának alternatívái leginkább a tudomány rendszerében lelhetők fel. A megalapozottnak tűnő várakozás azonban csak részben teljesül. Luhmann a megfigyelést (a tudományrendszer megfigyelői műveleteit) a megfigyelő és a megfigyelt rendszer közötti logikai problémává és a megfigyelő rendszer ismeretelméleti problémájává fordítja át. A probléma gyökere abban van, hogy a megfigyelés már eleve olyan változtató beavatkozás a világba, melyről maga a megfigyelő nem tud önmagának számot adni. Ebből következőleg egy további, „második szintű megfigyelő” számára az iménti első megfigyelés válik megfigyeltté – és így tovább, logikailag ad infinitum.<sup>25</sup> A megkülönböztetés visszavezetése a rendszerbe<sup>26</sup> gátat emel ugyan a megfigyelő rendszerek egymás fölé épülésének végtelensége előtt, vagyis az elméleti konst-

<sup>23</sup> Az önkényesség irányába ható nyomás legalább három területen érvényesül: egyrészt a határ- és küszöbértékek, valamint mértékegységek meghatározása, másrészt a rendszer kockázatvállalásának és kockázati toleranciájának meghatározása, végül harmadrészt a felettebb heterogén összetételű feltételek közötti preferenciák meghatározása. Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 134.

<sup>24</sup> Luhmann, N.: i. m. 146.

<sup>25</sup> Luhmann, N.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 68–122.

<sup>26</sup> A George Spencer Brown által megfogalmazott „re-enty” elvére alapozott művelet „lehetővé teszi, hogy a rendszer és a környezete közötti megkülönböztetést visszavezessünk a rendszerbe, amely éppen e rekurzivitás révén válik zárttá a környezetével szemben”. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 83.



rukció végtelenül továbbhaladó hierarchikus felépítésének, de nem szab gátat a megkülönböztetési folyamat végtelen ismétlődésének. Mármint belátható, hogy ebben a rendszerlogikai és rendszerismeret-elméleti gondolatkörben igencsak leszűkülnek – ha nem éppenséggel bezárulnak – a környezet/rendszer differenciálódásából kiinduló elmélet eredeti, ígéretes perspektívái, legalábbis az ökológiai krízis tudományos elemzése számára. Luhmann szerint ugyanis a megfigyelésben nem valamely tárgy (más tárgytól megkülönböztetett) megfigyeléséről van szó, és nem a megfigyelő, valamint a megfigyelt tárgynak más tárgytól megkülönböztető tulajdonságai állnak az előtérben, hanem „maga a világ mint önmagát megfigyelő világ a téma”.<sup>27</sup> Mindezek alapján Luhmann arra a következtetésre jut, hogy habár az „ökológiai kutatások rendszerint az ökoszisztéma fogalmával dolgoznak, azonban ehhez szükséges lenne a világ külső határainak meghatározása. Azonban e határok meghatározása nem lehetséges, és még az önszabályozás fogalma révén sem adhatók meg, mert az önszabályozásnak a rendszer az előfeltétele”.<sup>28</sup> A környezetben is önmagát tematizáló tudomány számára így nem marad más hátra, mint önmaga korlátozott lehetőségeinek belátása. Annak belátása ugyanis, hogy a társadalom „átfogó szociális rendszerszintjén” nincs válaszlehetőség az ökológiai krízisre a szociális rendszerek szétagoltságának körülményei között. Tudomásul kell venni és el kell fogadni – mondja Luhmann – az egyes részrendszerek különböző rezonanciaképességei szerinti részválaszokat: így a gazdaság rentabilitásához kapcsolt, valamint a jognak az érvényes jogon belüli és a politikának az alkalmakhoz igazodó válaszlehetőségeit.

d) *Politika.* Luhmann felteszi a kérdést: melyek a politikai rendszernek az ökológiai problémával kapcsolatos rezonancialehetőségei? A válasz többtényezős. Legelőször is kivételes szerepet játszik a politika szenzibilitásának alakulásában az ökológiai krízis problémái iránt elkötelezett személyek ki-, illetve megválasztása (Personenselektion). Ezzel együtt is a politikai rendszer rezonanciaképessége korlátozott. Korlátozottsága abban áll, hogy a hatalom (mint a rendszer médiuma) a komplex társadalmakban az ökológiai krízis megoldásában is csak szűk határok között alkalmazhatja a kényszer. A politika kompetenciáját továbbá az is inkább csökkenti, mintsem növeli, hogy a veszélyekre figyelmeztető „zöld” politikai pártok és mozgalmak a következményektől való félelmekre apellálnak, amikor negatív programo-

<sup>27</sup> Luhmann, N.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 87.

<sup>28</sup> Állításának alátámasztására azonban Luhmann meglehetősen lazán megfogalmazott érveket fogalmaz meg, melyek közül – paradox módon – legfontosabbnak éppen a túl nagyfokú komplexitást hozza fel, mondván: „a földi események összessége túl komplex ahhoz, hogy a rendszerreferencia tudományos fogalmát lehetne alkalmazni”. Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 162. Az ökoszisztéma fogalmának megalkotói azonban „rosszul értelmezik ezt a tényállást, így helyesebb lenne az »ökokomplexum« fogalmát alkalmazni”. *Soziale Systeme*, 55. Ezzel szemben, a rendszerek és kiemelten a környezet ökoszisztémakénti fel fogása melletti részletes érvelésre vö. László E.: *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*.

kat hirdetnek (így például az atomenergia *ellen*, a betonépítményekkel *szemben*, a fák kivágásának *megakadályozására*, a vízszabályozási tervek *leállítására*), anélkül hogy képesek lennének a *rendszert érintő programok* kidolgozására.<sup>29</sup> A rendszert érintő programok egyrészt nem kerülhetnék meg a politikai programok „átkapcsolásának” problémáit a jogba és a gazdaságba. Másrészt – a félelemre apellálás helyett – tisztázhatnák azokat a korlátokat, amelyek az egyetemes szabályozásnak az állampolitikába való átvitele előtt állnak. Ebből adódik Luhmann-nak az a következtetése, hogy a versengő demokráciában a kormányzati politikával szemben álló programok sikeressége erősen megkérdőjelezhető, továbbá hogy – legalábbis általános formulában kifejezve – a politika (és a társadalom) limitált rezonanciaképessége kormányzati oldalon sem zárja ki *teljességgel* az ökológiai témák iránti nyitottság fenntartását.<sup>30</sup> De a problémamegoldás lehetőségének korlátaival számolni kell. Nem utolsósorban számolni kell a politikában a politikai hatalom bináris kódjának territoriális-állami, valamint időbeli korlátaival.

\*

Így tehát, mivel a szociális rendszerek bináris kódjai egyfelől operacionálisan zárják a funkciórendszereket, másfelől e rendszerek egymás közötti speciális típusú érintkezésük során (csatolás, interpenetráció) mint problémaszűrők és problémaátalakítók<sup>31</sup> működnek, a (modern) társadalomnak meglehetősen rosszak a kilátásai az ökológiai krízis megfelelő érzékelését és még inkább megoldását illetően. Az irritáció – akkor is, ha Luhmann kísérletet tesz arra, hogy ne csupán metaforikus kifejezésről legyen szó – olyan külső hatás, amely a rendszert időben elhúzódnó, erőtlenséggel és pontosan nem meghatározható válaszciklusra (rezonanciára) készteti és teszi képessé.

<sup>29</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 176–177.

<sup>30</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 181–182.

<sup>31</sup> „Csak akkor tehetnek szert rendszeren belüli relevanciára és szélesebb körű figyelemre az ökológiai problémák, ha átfutnak a kódok és a programok kettős szűrőjén – így és csak így!” Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 220. Megjegyezzük, hogy az ökológiai krízisre valamiképpen reagáló szociális rendszerek között Luhmann – az eddig említetteken kívül – tárgyalja a vallás és a nevelés rendszereit, valamint a társadalomtól önmagukat differenciáló, vagyis pozíciójukat mintegy a társadalmon kívüli álláspontból definiáló ökológiai mozgalmakat. Vö. Luhmann: i. m. 183–201, 235–236. Annak folytán, hogy Luhmann-nak a szociális rendszerek rezonanciaképességére vonatkozó fejtegetései egyazon logikai séma mentén haladnak, és így nem is hozhatnak áttörést a korábban már levont következtetésekben, nem tekintjük elengedhetetlennek ezek további részletezését.



### III. Társadalomrendszer és evolúció

A szociális rendszerek bináris kódja révén korlátozottan érzékelt, valamint a társadalom mint kommunikáció-rendszer autopoieszise által „megszűrte” ökológiai krízis luhmanni interpretációjához két további megjegyzést kell fűznünk. Elsőként: értelmezésre szoruló ellentmondás feszül Luhmann legfontosabbnak tekintett két megállapítása között. Nevezetesen, hogy egyrészt az ökológiai probléma kapcsán döntő fontosságot tulajdonít az imént említett szociális rendszerek – és általában a társadalomrendszer – *rezonanciaképességének*, másrészt viszont a rendszerelméleti megközelítés eredetiségét a rendszerek operacionális zártságának felismeréseként fogja fel. E feszültség nem kellő feloldása szerepet játszik a luhmanni paradigma lehetőségeinek beszűkülésében az ökológiai probléma tárgyalása során. Luhmann elemzése nyomán végül is nem igazán jutunk új felismerésekre az ökológiai krízis mibenlétére nézve, sőt Luhmann bizonyos tekintetben negligálja ugyanezen rendszereknek az empirikusan igazolható *tényleges* eredményeit is.<sup>32</sup> Második megjegyzésként megállapítható: a luhmanni diagnózis helytállónak tűnik legalábbis annyiban, hogy valóban korlátozott a modern társadalom rendszerszintű „rezonancia”-képesége. A kérdés most már az, hogy vajon a társadalomelméleti vizsgálódásnak be kell-e érnie ezzel a meglehetősen lehangoló végkövetkeztetéssel, vagy pedig új irányban kellene és lehetne elindulnia? Ennek megválaszolásához vissza kell térnünk először a rendszer fogalmának meghatározásához, ezen belül is kiemelten a társadalomrendszer fogalmát kell közelebbről szemügyre vennünk (1), majd ennek folytatásaképpen térhetünk át az evolúció luhmanni fogalmának vizsgálatára (2).

1. Az a feszültség – vagy inkább ellentmondás –, amely az elméleti tradíció megváltoztatásának radikalizmusa és a között a tény között feszül, hogy általa nem jutunk jelentősen közelebb a modern társadalom mind fenyegetőbbé váló legalapvetőbb problémájának, az ökológiai krízisnek a megértéséhez, az elméleti konstrukció és alapfogalmai újrvizsgálatára ad indítékot. Ez a lépés már azért is indokolt, mert – miként maga Luhmann fogalmaz – az ökológiai összefüggések tisztázásához (akár a környezetnek a társadalomra, akár a tár-

<sup>32</sup> A tudományrendszer (beleértve a természet és a társadalomtudományokat egyaránt) mára nem csupán szinte áttekinthetetlen mennyiségű ökológiai irodalmat hozott létre, továbbá tudományos testületek és szervezetek nem csupán folyóiratokat, közösségi portálokat indítottak és konferenciák százait rendezik évről évre, hanem a tudományrendszer szintjén is „rezonálnak” az ökológiai krízisre, példáulul specializált ökológiai tudományok, kutatóintézetek, oktatási szervezetek, alapítványok, kutatási programok kidolgozásával, létrehozásával és működtetésével. A jog és a politikai rendszer „rezonálását” pedig jól (habár még mindig csak részlegesen) illusztráló adat: jelenleg mintegy kétszáz nemzetközi környezetvédelmi egyezmény van érvényben, jelentős részük kötelezőnek elismert – és érvényesített – államközi megállapodás. Vö. Boda Zs.: *Globális ököpolitika*, 117–138; Milton, K.: *Environmentalism and Cultural Theory*, 69–106.



sadalomnak a környezetére gyakorolt hatásait akarjuk vizsgálni) „elsősorban a társadalom fogalmának a meghatározására van szükség, mert csak innen érthető meg, hogy mi a környezet”.<sup>33</sup> Elsőként tehát a társadalom luhmanni fogalmát kell közelebről megvizsgálnunk.

Luhmann átfogóbb elméleti igénytel írott munkáiban ismételtlen megfogalmazza, hogy a társadalmat olyan sajátos rendszernek tekinti,<sup>34</sup> amelynek fogalmi meghatározásához kiindulópontként az általános rendszerelmélet (a Ludwig von Bertalanffy által kidolgozott) alapelveit, továbbá a speciális rendszerelméletek, így többek között a kibernetikai berendezések, az élő organizmusok elméletének, továbbá a kognitív pszichikai rendszerek önreprodukciójának alapelveit, valamint George Spencer Brown formalogikáját és a radikális konstruktivizmus téziseit használja fel.<sup>35</sup> Korábban már említettük, hogy a rendszerelmélet konstruktív alkalmazásával adott luhmanni definíció szerint a társadalom nem más, mint kommunikációk műveleti szempontból tekintve (operacionálisan) zárt rendszere. A műveletek (operációk): megkülönböztetések, melyek a világ (elvileg végtelen) komplexitásának redukcióját jelentik. Így a komplexitás redukciója révén a rendszer önmaga teremti meg a környezetét. Ez az eredendő megkülönböztetés azonban a társadalomrendszer dinamikájaként folyamatosan megismétlődik (re-entry), és ez kettős következménnyel jár: egyfelől a rendszeren belül növeli a komplexitást, amennyiben további differenciálódásra vezet, másfelől a rendszer megnövelt és így a működési nehézségeket előidéző komplexitásának ismétlődő redukcióját teszi lehetővé, illetve szükségessé, mégpedig a rendszer funkcióinak speciális sematizmusok (bináris kódok) alapján létrejövő új alrendszerek révén.

Néhány kritikus elemző vitatja Luhmann eljárását, amennyiben úgy látja, hogy problematikus és ellentmondásokra vezet, ha formális-logikai izomorfia alapján általános és specifikus (kibernetikai, organikus) rendszerelméleti modelleket alkalmazunk a társadalomra, valamint ugyancsak ellentmondásokhoz vezet a társadalomnak mint kommunikációs rendszernek a meghatározása és átfogó társadalomelméleti kifejtése.<sup>36</sup> Jelenlegi témánk

<sup>33</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 129.

<sup>34</sup> „Rendszerről általában akkor beszélhetünk, ha valamely tárgynak azokat a sajátosságait vesszük tekintetbe, melyek elhagyásával a tárgy rendszerként kérdéssé válhatna. Ekkor az ilyen sajátosságok összességének egysége mint a rendszer jelölhető meg”. Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 15.

<sup>35</sup> A rendszerelméleti kapcsolódások összefoglaló áttekintésére vö. Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 15–18. Eszerint a szociális rendszerek típusai az interakciók, szervezetek és társadalmak. Máshol viszont a társadalmat (immár nem többes számban) tekinti valamenyny szociális rendszer összefoglaló fogalmának. A nem egyértelműség magyarázata abban van, hogy Luhmann szerint maga a „társadalom” kifejezés sem egészen egyértelmű, mivel az egyértelmű definíció valamiféle társadalmon kívüli nézőpontot tenne szükségessé. Vö. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 16.

<sup>36</sup> Nem csupán olyan „külső” kritikákat említhetünk, mint például Jürgen Habermas vagy Richard Münch elemzései, hanem szociológiai-rendszerelméleti kritikákat is. Mértékadó példaként Siegfried J. Schmidt a rendszerkonstitutív megkülönböztetésének a rend-

szempontjából e problémakörnek csupán egy metszetét, nevezetesen azt kell megvizsgálnunk, hogy az iménti rendszerelméleti megfontolásokból milyen konstruktív következtetések adódnak az ökológiai probléma megközelítésére nézve (a), majd a rendszerelmélet szociológiai relevanciájának Luhmann általi interpretációját vesszük röviden szemügyre (b). Ezt követően az eddigiek-nél valamelyest pontosabban felvázolhatjuk a társadalomnak mint rendszernek (társadalomrendszer) Luhmann által adott meghatározását (c), és ennek alapján fogalmazhatunk meg általánosabb érvényre igényt tartó kritikai megállapításokat (d).

(a) *Határmegvonás.* Az a tézis, miszerint valamely rendszer keletkezésének pillanata a világkomplexitás redukciója (mely egyben a rendszer és környezete közötti határnak a rendszer általi létrehozása is), a rendszer felépítésének és dinamikája meghatározásának is kiindulópontjaként szolgál. Az autopoietikus rendszerek elmélete nem holisztikus, habár a rendszeregész meghatározó szerepe mellett foglal állást. Ugyanis a rendszer és részrendszerei nem alkotnak különböző szinteket, és a rendszer nem részrendszereinek valamiféle integrált vagy integráló egésze. Annálfogva azonban, hogy a rendszeren belüli (rész)rendszerek az eredeti, világkomplexitást redukáló elvnek a rendszeren belüli megisméltései, a részrendszerek a rendszer eredeti funkcióját, vagyis a környezetétől való elhatárolódást szolgálják, teljesítik és kiteljesítik. Egyúttal a rendszert mint (az eredeti) különbséget magában hordozó differenciált egységet definiálják. A rendszeren belüli komplexitásredukciók révén a rendszer egészének olyan belső komplexitásnövekedése jön létre, amely meghatározottságában különbözik a világ meghatározatlan komplexitásától. Az eredeti határmegvonás ismétléseinek eredményeként a rendszerfunkció kiteljesítése válik lehetővé. Ez által pedig a részrendszerek *közvetve* további határmegvonásokat implikálnak a rendszert a végtelen komplexitású világtól elválasztó eredeti megkülönböztetésben. Másként fogalmazva: a rendszer egyre tágabb határokkal különül el a környezetétől, ám az eredendő határmegvonás és a határtágulás eredménye között fogalmilag kifejezendő különbségek vannak: míg az első esetben markáns és rendszerkonstitutív jellegű az elkülönülés, a második esetben a rendszer és környezete között folyamatos, egyszersmind „puha” – közvetett – kölcsönhatásról van szó. Luhmann elméleti dilemmája abban áll, hogy alaptézisének megfogalmazása során a határmegvonás erős

---

szerbe való újbóli visszavezetését tételező (George Spencer Brown által megfogalmazott) elv (re-entry) Luhmann általi érvényesítését, és ellentmondások következményeit elemzi. Schmidt, S. J.: *Kognitive Autonomie und Soziale Orientierung*, 20–29. Továbbá: más szerzők a valóság koherenciaelvének a felbomlására figyelmeztetnek, amikor a konstruktivizmus elvének a társadalomra való alkalmazását és ennek következményeit vizsgálják. Példaként vö. Georg Lohmann: *Beobachtung und Konstruktion von Wirklichkeit. Bemerkungen zum Luhmannschen Konstruktivismus*. In: Rusch, G. – Schmidt, S. J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. 205–220. Manfred Hennen pedig a társadalom fogalmának kommunikációra szűkítése ellenében érvel. Vö. *Motivation als Konstrukt einer Sozialtheorie*. In: Rusch, G. – Schmidt, S. J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin. 133–171.



fogalmával a világ komplexitását redukáló rendszer konstitutív teljesítményét (önmagát és környezetének létrehozását) tételezi. A továbbiakban azonban, és kiváltképpen az ökológiai probléma vizsgálata során, kénytelen a környezetnek a rendszerre gyakorolt hatását, illetve a rendszer és a környezete közötti kölcsönhatást legalább részlegesen, és ennek megfelelő „rugalmasabb” fogalmakban, elismerni. Ez a kettősség erőteljesen áthatja az ökológiai probléma elemzését: az elméleti megközelítés újszerűségét Luhmann az alaptézisre hivatkozva vázolja fel, de a részletesebb tárgyalás során kénytelen a rendszer és a környezete közötti kölcsönhatást kifejező „puha” (csak hozzávetőlegesen definiált) fogalmakat – mint a rendszernek a környezete általi *irritációja*, illetve a *rendszer-rezonancia* fogalmai – igénybe venni.

(b) *Rendszerelmélet és szociológia.* Luhmann az ökológiai problémákhoz közvetlenül kapcsolódó gondolatmenetéből „a saját tárgyába begubózott szociológia” bírálata sejlik fel, amennyiben e tudományág nem vette észre, hogy olyan átorientálódás zajlott le a természettudományokban, amely több szempontból is kihívást jelent a számára.<sup>37</sup> E kihívások közül Luhmann a rendszerelméletet és ezen belül az entrópiatörvényt emeli ki. Úgy látja, a rendszerelméleti modellkategóriák alapján lehetségessé válik újrafogalmazni a társadalomnak mint rendszernek a szerkezetét és működését, s ezen belül kiemelten a szociális (al)rendszerek szerepét és dinamikáját. Luhmann szerint a szociális rendszerek *termodinamikai* szempontból ugyan nyitott rendszereként határozhatók meg, melyek a környezetükkel oksági kapcsolatban állnak,<sup>38</sup> ám a rendszerelmélet újabb eredményeire építve Luhmann az oksági összefüggéssel szemben a meghatározottság másik oldalát, a rendszer autonómiáját (zártságát) biztosító műveleteket (operációkat) tekinti lényegesnek, illetve meghatározónak. Eszerint műveleti szempontból tekintve a rendszerek stabilitásukat strukturális önszabályozással tartják fenn. A környezettől való műveleti elhatárolódás az első és konstitutív: a rendszer és a környezet konstitúciója.

<sup>37</sup> Jelenlegi gondolatmenetünkben nincs mód annak az előzetes kérdésnek a tisztázására, hogy vajon a szociológiával szembeni kihívások elsősorban a modern társadalom változásából vagy pedig a tudományon belülről, vagyis a természettudományokban elért elméleti és módszertani teljesítmények felől érkeznek. Mindenesetre: legalábbis fenntartásaink lehetnek arra nézve, hogy a szociológia akkor válaszolhat eredményesen a kihívásokra, ha a modern természettudományok legújabb módszertani elveit és fogalmait követve hoz létre új általános társadalomelméleti konstrukciót.

<sup>38</sup> Ludwig von Bertalanffy megfogalmazása szerint – melyre Luhmann rendszerint hivatkozik – a rendszer részek, illetve elemek bármilyen rendeződése, melyek ennél fogva egészet alkotnak. „Zártnak az olyan rendszert nevezzük, amely nem vesz fel és nem ad le anyagot. Nyílt a rendszer akkor, ha alkotóanyagai be- és kiáramlanak, és ennek folytán változnak. Az, ami a zárt rendszerekben történik, az a maximális entrópiájú állapotok irányába mutat, mert a termodinamika második főtétele értelmében minden irreverzibilis folyamatban növekednie kell az entrópiának. A nyílt rendszerek fejlődése folyamán azonban az entrópia csökkenhet”, mert az anyagnak a kívülről való felvétele révén negatív entrópia (negentrópia) lehetséges. Bertalanffy, L. v.: *Az általános rendszerelmélet problémái*. In: Kindler J. – Kiss I. (szerk.): *Rendszerelmélet*, 25–30.



Az elsődleges differenciálódást követően a rendszer további differenciálódásának menetében (a rendszer részrendszereinek mint szociális rendszereknek a kialakulása során) immár maga az eredeti (mondhatnánk elsőleges) rendszer jelenik meg környezetként. Ebben az értelemben „a környezet mindig a társadalmon belüli környezet, legyen szó akár a piacról vagy a technológiai innovációkról. Így tehát ismét csak a társadalom önmagában a téma” – vagyis a társadalom esetén a rendszer zártsága a döntő szempont, mégpedig azáltal, hogy a szociális rendszerek a társadalmon belüli operációk eredményeként (az igen/nem logika szerinti kettős kódok alkalmazásával) épülnek fel. Ugyancsak az általános rendszerelmélethez kapcsolódik Luhmann egy további irányba mutató, a rendszeren belüli önépítő (autopoietikus) dinamikát érintő gondolatmenetében, amennyiben a rendszeren belüli komplexitást az entrópia csökkenésével (negentrópia) kapcsolja össze. „A temporalizált komplexus feltételei közötti autopoietikus reprodukcióra vonatkozó megfontolásokból jutunk el a rendszeren belüli entrópia fogalmához. Valamely megfigyelő szempontjából a rendszer entropikus jellegű, ha valamely elemével kapcsolatos információ alapján semmiképpen sem következtethetünk egy másik elemre. A rendszer önmaga számára akkor entropikus, ha a reprodukció folyamatában a kieső elemek pótlására minden közel álló elemnek azonos esélye van. Másképpen fogalmazva: az entrópia esetében az elemek kapcsolódási képességét illetően nincsen semmiféle szoros vezérlés, s ennek következtében nem jön létre időnyereség sem, mely azt feltételeznél, hogy a kapcsolódás létrehozása nem minden (lehetőség) figyelembevételével történik meg. Ez által a fogalom (entrópia) azt a határt (értéket – *B. I.*) jelöli, amelyen belül a rendszer önmagából kiinduló reprodukciója véletlenül történik.”<sup>39</sup> Eszerint tehát a rendszer egyszerű reprodukciója az entrópia állandó értékének fenntartásával lehetséges.

A jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából emellett egy harmadik rendszerelméleti kapcsolódás is kiemelendő fontosságúnak bizonyul. Korábban esetenként említettük Luhmann evolúciókonceptióját, most, a reprodukció nem egyszerű formájához érkezve, alkalmunk nyílik ennek más szempontú jellemzésére is. Az evolúcióproblémához vezető gondolatmenetben Luhmann így ír: „Az evolúcióelmélet [annak] megértésére törekszik, hogy miképpen lehetséges a mind több feltételtől függő, s így mind valószínűtlenebb struktúrák létrejötte és normális működése. Ez a kérdésfeltevés voltaképpen nem egyéb, mint egy másik formulája annak a jól ismert kérdésnek, hogy az entrópiából (az entrópia törvényével szemben) hogyan jön létre a negentrópia.”<sup>40</sup> Az általános rendszerelmélet kibernetikai kapcsolódásaiból<sup>41</sup> következő evo-

<sup>39</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 79–80. Érdemes megjegyeznünk: mindez olyan feltételek között történik, amikor a rendszeren belüli entrópia (rendezetlenség) állandónak mutatkozik.

<sup>40</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 414–415.

<sup>41</sup> Vö. Shannon, C. E. – Weaver, W.: *The Mathematical Theory of Communication*.

lúciós tendencia továbbá, hogy a rendszer rendezettségének (az elemek közötti szorosabb, stabilabb és szelektív kapcsolatoknak) a növekedése a rendszeren belüli információ és kommunikáció „sűrűsödésével” – azaz az entrópia csökkenésével és a negentrópia növekedésével – jár együtt.<sup>42</sup> Az általános rendszerelméleti tételeket Luhmann annyiban egészíti ki, hogy a zárt társadalomrendszer fejlődését (komplexitásának növekedését) nem csupán a negentrópia növekedésének tekinti, hanem az eredeti megkülönböztetés rendszerbe való visszavezetésének fogja fel (re-entry),<sup>43</sup> megjegyezve, hogy ez a rendszer zártságával nem csupán összhangban áll, hanem azt az evolúció során tovább erősíti. Ily módon Luhmann a rendszer *művelti* zártságát (az információmennyiség stabilitása és bővülése, valamint áramlása, a kommunikáció sűrűsége és a rendszerkomplexitás növekedése) további érvekkel hangsúlyozza. Vagyis még kevésbé veszi figyelembe, illetve az általa nem tárgyalandó oksági összefüggések körébe utalja, hogy az operacionálisan zárt rendszer anyagi és energiaforrás szempontjából szükségképpen *nyitott*, és e nyitottság nélkül nem képes sem operációinak folytatására, sem pedig komplexitásának növelésére. Ezzel az egyoldalúsággal szemben megjegyzendő, hogy általános rendszerelméleti szempontból meghatározva a társadalom *egyidejűleg* operacionálisan zárt, viszont anyagi, valamint erőforrás tekintetében nyitott rendszer, és ezek egyikétől sem lehet elvonatkoztatni. Ennélfogva a társadalom nem redukciós jellegű, átfogó elmélete nem alapozható sem kizárólag az egyik (zárt) vagy a másik (nyitott) rendszerfogalomra.<sup>44</sup>

(c) *A társadalom mint rendszer: társadalomrendszer.* Láttuk: Luhmann a szubjektív rendszer, a szociális rendszerek és a társadalom meghatározásához az általános rendszerelmélet interpretációjára, a radikális konstruktivizmus önreferencia-konceptiójára, valamint a matematikai logika formatörvényére támaszkodik.<sup>45</sup> A társadalom legáltalánosabb értelemben véve Luhmann meghatározása szerint olyan, önmagát felépítő, valamennyi szociális rendszert átfogó szociális rendszer, mely kommunikációkból áll. A társadalom egymáshoz kapcsolódó és egymásra épülő kommunikációk önmeghatározó, önreferenciális – ennélfogva operacionálisan zárt – rendszere.<sup>46</sup> A társa-

<sup>42</sup> Az energia, az entrópia, a negentrópia és az információ közötti kapcsolatra nézve részletesebb áttekintésre vö. Balogh I.: *A társadalmi információ*, 253–278.

<sup>43</sup> George Spencer Brown logikájából a szociális rendszerre levonható következtetés, hogy „az autopoietikus reprodukció és az önleírás valamint az önmegfigyelés operációi a rendszer/környezet differenciát magában a rendszerben ismétlik meg”. Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 230.

<sup>44</sup> Ezt az összefüggést részletesebben megvizsgáltuk egy korábbi munkánkban. Vö. Balogh I.: *A társadalmi információ*.

<sup>45</sup> A hatástörténet és kapcsolódások részletesebb áttekintéséhez: Karácsony A.: *Rendszer, Autopoiesisz, kommunikáció*. In: Balogh I. – Karácsony A.: *Német társadalomelméletek*, 269–329.

<sup>46</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 78–79, 95; *Soziale Systeme*, 249, *Ökologische Kommunikation*, 24.



dalomnak kommunikációként és kommunikatív operációként való meghatározása két további meghatározást von maga után. Az egyik a környezetre mint a rendszer-operációk „negatív korrelátumára” vonatkozó, a rendszer/környezet tézis tekintetében kiegészítő jellegű meghatározás: a környezet „egyszerűen minden más”, ami nem rendszer. Mindaz, ami a rendszeren kívül van.<sup>47</sup> A másik meghatározás a rendszer határára vonatkozik. Annál fogva, hogy a kommunikációhoz és a kommunikatív operációkhoz szükségképpen értelem kapcsolódik, a rendszer határait is az értelem mozzanata jelöli ki.<sup>48</sup> A társadalom tehát értelemmel bíró kommunikációk rendszere. Vagy másképpen kifejezve, a kommunikáció eleve értelmekkel bír. Más oldalról, tehát tagadó terminusokban fogalmazva: Luhmann a társadalom fogalmából kizárja, és a társadalomrendszeren kívüli oksági összefüggések körébe zárja be azoknak a forrásoknak a felkutatását, megismerését, hozzáférhetővé tételét, felhasználhatóvá formálását és tényleges felhasználását, alkalmazását, valamint mindezek folyamatos gyakorlattá szervezését, amelyek a kommunikációkat és az operációkat lehetővé teszik és fenntartják. Ebben a felfogásban a társadalom nem-formális (oksági, szubsztanciális és materiális) viszonyai is a környezet részeként jelennek meg, melyek a kommunikációnak és az operációknak olyan külső feltételei, amelyek – mint korábban láttuk – vagy adottak, s ennek következtében a rendszer működhet, vagy éppenséggel hiányzanak, melynek következtében a rendszer nem maradhat fenn.<sup>49</sup> A rendszer külső feltételei tehát a „lét/nemlét” kapcsolás kettősségét jelentik. De a „lét/nemlét” kapcsolás esetén sem jönnek számításba olyan elsajátító, alkotó és változtató folyamatok, amelyekben a társadalom a maga számára teszi hozzáférhetővé, dolgozza fel- és át a meglévő külső adottságokat, és teremti meg a nem eleve meglévő képességeit. Az általános rendszerelmélet luhmanni interpretációja, illetve módoszata eltekint attól, hogy a műveleti és információs szempontból zárt rendszerek anyagi és energiaforrás tekintetében szükségképpen nyitottak, valamint ezzel összefüggésben a cirkuláris operációk kiemelése és kizárólagos elméletkonstrukciós szerepe a társadalom redukciós meghatározásához vezet, illetve e redukciós felfogással kapcsolódik össze. A redukciós meghatározás az elméleti kifejtés menetében – miként majd látjuk – ismétlődően fel-

<sup>47</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 249.

<sup>48</sup> Habár az értelem Luhmann szerint az autopoietikus rendszerelméletben nem valamiféle teremtként vagy eredendő kiindulópontként fogható fel, hanem „olyan operációk produktumaként, amelyek értelmet használnak fel” (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 44.), mégis helytállóan kell tekintenünk azt a megállapítást, miszerint Luhmann-nál „a szociális világban a rendszer/környezet határok mindig értelemhatárok [...]. A határ mindig a rendszerműveletek kapcsolódása és nem-kapcsolódása között van”. Karácsony A.: *Niklas Luhmann rendszerelmélete*. In: Balogh I./Karácsony A.: *Német társadalomelméletek*, 305.

<sup>49</sup> „A rendszert a környezete vagy fenntartja, vagy megsemmisíti, de nem kényszeríti alkalmazkodásra”. *Ökologische Kommunikation*, 36.



bukkanó paradoxonokat gerjeszt, melyeket Luhmann részben a társadalomrendszer ellenmondásainak sajátos formájaként interpretál, részben az elmélet magától értetődő végeredményének fog fel.

Miközben tehát a luhmanni elmélet kiemeli és megvilágítja a társadalmi reprodukció formális-operációs sémáját, eltekint azoktól a forrásoktól, amelyek szükségesek ezeknek az operációknak és általában a társadalmi reprodukciónak a fenntartásához. Luhmann annak ellenére dönt az elméletalkotásnak eme stratégiája mellett, hogy – miként utaltunk rá – az általános rendszerelmélet korántsem zárja eleve ki azt a gondolatot, hogy a társadalom rendezettségének fenntartása és még inkább növekedése (negentrópia) csak akkor lehetséges, ha rendszerhatárai által meghatározott módon speciális formára alakítja át az általa elérhető természeti-környezeti forrásait.

(d) Ökológiaelméleti dilemmák. Az általános rendszerelmélet egyoldalú interpretációja és ezzel együtt járó következményként a társadalom redukciós meghatározása komoly nehézségeket okoz Luhmann számára az ökológiai probléma tárgyalása során. Egyrészt a műveleti zártság elvéből valóban nem nyílik közvetlen rálátás a környezetre, ezért a kiinduló tézissel nehezen összeegyeztethető kiegészítő megfontolások bevonására van szükség. Ezeket a kiegészítő megfontolásokat Luhmann anélkül iktatja be, hogy a társadalom eredetileg definiált fogalmára nézve – pontosabban: a definíció elégtelenségére – vonna le belőlük következtetéseket. Másrészt a rendszerhatár megvonása által definiált környezet elveszíti önálló státuszát: végtelen komplexitású világgént a rendszer számára *diffúz világ* marad. A természeti környezet így részben homályos nem-rendszerként, meghatározatlanul tagolt külső feltételként jelenik meg. Így Luhmann dilemmája az ökológiai krízis elemzése során abban áll, hogy egyszerre két egymásnak ellentmondó elméleti lehetőséget kell megnyitnia és folyamatosan nyitva tartania a maga számára. Egyfelől a rendszernek a környezetétől való függetlenségét kell hangsúlyoznia (operacionális zártság), másfelől az ökológiai problémát mint a társadalomrendszer és környezete közötti kölcsönhatást kell vizsgálnia. Luhmann a dilemmából annak a tézisnek a megerősítésével talál kiutat, miszerint a rendszer maga hozza létre a környezetét, mintegy önmaga köré szervezett nem-operatív szféraként a diffúz világban belül. Ekkor viszont felmerül a kérdés: lehetséges-e egyáltalán ökológiai probléma a végtelen komplexitásként és tagolatlanságként jellemzett világban, amely elvileg meghatározhatatlanul nagyszámú határmegvonásnak adhat teret. Vagy másként fogalmazva: miképpen szerepelhet a rendszer környezete a lét/nemlét alternatívát magában hordozó feltételként egy olyan világban, amelyben – végtelen komplexitása alapján – a rendszer által bármiféle határ létrehozható és kialakítható? Ezt a dilemmát Luhmann további kiegészítő, ámde képlékeny vagy igen lazán definiált fogalmak bevezetésével hidalja át, amelyek – legalábbis látszatra – lehetővé teszik az eredeti tézisben rejlő feszültségének csillapítását. Így jut el ahhoz a már említett megállapításhoz, hogy a rendszert környezete „irritálja” (de nem bont-

ja meg), és hogy a rendszer szenzibilis a környezeti irritációra (anélkül, hogy hatására változna), s ez által rezonálásra képes.<sup>50</sup> A metaforikus vagy képlekennyé tett fogalmak azonban – elvesztvén vagy eleve nélkülözve a logikai koherenciát – az elméleti kifejtés menetében folyamatos zavart és bizonytalanságot keltenek.<sup>51</sup>

2. Az ökológiai probléma megközelítésének Luhmann által ígért és bemutatott fordulatának áttekintése két megfontolandó következtetéssel zárható le. Az egyik (radikális) következtetés voltaképpen az ökológiai probléma kiiktatása. Mégpedig annak az elméleti álláspontnak a következetes végigvitelével, mely szerint a társadalomrendszer csak igen korlátozottan képes érzékelni az ökológiai krízist. Merthogy: a) szigorúan véve az ökológiai (nem a szociális rendszerek további differenciálódása számára adott) környezet mint *rendszer* valójában nem is létezik, vagy pedig: b) a végtelen komplexitású világ mindenfajta rendszerhatár-megvonást lehetővé tesz.<sup>52</sup> Ezzel szemben a másik lehetséges következtetés a tárgyyszerű elemzés iránti igényt fejezheti ki, mely esetben azt kell tisztázni, hogy „a társadalom miképpen reagál az ökológiai problémára, és nem azt, hogyan kell vagy kellene reagálnia, amennyiben a környezetéhez való viszonyát jobbra akarná tenni”.<sup>53</sup> Az ilyen jellegű elemzés gyakorlati jelentőségét emeli ki Luhmann azzal is, hogy hangsúlyozza: a leírás egyben olyan rendszeren belüli megfigyelés, amely megváltoztatja magát a rendszert. Az ilyen elemzés tehát túlmutat önmagán, mert voltaképpen nemcsak arra irányul, hogy *aktuálisan* és tényszerűen hogyan reagál a mindenkori társadalomrendszer (vagy annak valamely regionális vagy politikai egysége) az ökológiai problémákra, hanem hogy egyáltalán mennyiben *képes* problématisztázásra és reagálásra. A válaszhoz a már többször említett evolúció luhmanni felfogásának további elemzésével juthatunk közelebb: előbb röviden áttekintjük az evolúció rendszerelméleti (a), majd szociokulturálisként

<sup>50</sup> Példaként a rezonancia meghatározása: „[A] rendszer önreprodukcióját belső struktúráinak cirkularitásával a környezettel szemben lezárja, és csupán kivételesen, a realitás más szintjein, a környezet faktoraival irritálhatóan hozható rezgésbe és rengésbe. Pontosan ebben az esetben beszélünk rezonanciáról.” *Ökologische Kommunikation*, 40. Hasonlóképpen uo. 36, 37, 113.

<sup>51</sup> Következésképpen úgy gondoljuk, hogy az ökológiai fejtegetésekben inkább a társadalom imént jellemzett redukciós meghatározásának következményeiről van szó, mintsem az elméleti kreativitás tanújele az a körülmény, hogy „a több száz újraértelmezett [fogalomban], amelyeket [Luhmann] állandóan variál, kreatívan összevon, majd újra szétválaszt, hogy provokatívan ellentmondó tartalommal egy újabb megkülönböztetést ejtsen meg”. Bangó J.: *A német elméleti szociológia újabb trendjeiről*. In: Útkeresés a posztmodernben, 176–177.

<sup>52</sup> Az ökológiai probléma elemzésének kulcsfogalma, vagyis „az ökoszisztéma fogalma akkor lenne megfelelő, ha [a társadalom] külső határa megadható lenne. De ez nem lehetséges. Azzal sem juthatunk közelebb a probléma megismeréséhez, ha a rendszert a határai helyett a rendszerszabályozásra támaszkodva definiáljuk, mivel a rendszer szabályozása rendszerhatárt előfeltételez”. Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 162.

<sup>53</sup> Luhmann, N.: i. m. 249.



jelölt koncepcióját (b). A két koncepció közötti feszültség felszínre hozásával bonthatjuk ki az ökológiai probléma luhmanni elemzésének meghatározó további ellentmondását (c), és tudjuk majd bemutatni az ökológiai probléma elemzésének a luhmanni programon túlmutató lehetőségét (d).

(a) *Rendszer-evolúció.* „A társadalom evolúció eredménye” – mondja Luhmann,<sup>54</sup> ám ezt a nem éppen eredeti tézist az evolúció ama neodarwinista felfogásának kiindulópontjaként fogja fel, melynek alapfogalmai: variáció, szelekció és (újra)stabilizálás. Rendszerelméleti átirásban a variáció a környezet komplexitását (entrópia), a szelekció a komplexitás redukcióját (negentrópia), a restabilizálás a rendszeren belül megnövelt komplexitást, vagyis a rendszer- differenciálódás elért szintjének fenntartását, illetve növelését jelenti. Azzal, hogy a társadalomban a kommunikációkat igen/nem logika szerint differenciáló különböző (bináris) kódok<sup>55</sup> az eredeti környezet/rendszer megkülönböztetését ismétlik meg, differenciált szociális rendszereket generálnak, egyben megtestesítve a különbségek egységét. A modern társadalom funkciók szerinti tagolódása és differenciálódása nem más, mint a megkülönböztetések – elvont lehetőség szerinti – végtelen ismétlései, melyek révén a rendszer problémafeldolgozó kapacitása folyamatosan növekedik. Ennek a problémafeldolgozásnak azonban az a feltétele, hogy a rendszer a problémáit funkcionális alrendszerek „nyelvére” fordítsa le: bináris funkcionálnyelvnek határai egyben a rendszer teljesítményének mindenkorai korlátai is. Ám az evolúció és az ökológiai probléma összefüggése szempontjából nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy ugyanazon differenciáló elvnek (környezet/rendszer) az ismétlésével önmagát dinamizáló rendszer egyre távolabb kerül az eredeti megkülönböztető differenciálódásától, és egyre közvetettebb módon kapcsolódik hozzá. Ezzel együtt az evolúciós mechanizmusok működésének eredményeként a társadalomrendszer folyamatosan kiteljesedik és tagolódik, anélkül hogy önmagán kívüli opciókat képes lenne a felszínre hozni: strukturált egységként mintegy felfűvódik a végtelen komplexitású világban. Ilyen körülmények között az evolúció „nem garantálja sem a legjobb választást a lehetséges világok között, sem pedig a bármely értelemben vett »haladást«. Az evolúciós szelekció révén nagyon

<sup>54</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 451. Megjegyezzük, hogy Luhmann az evolúciónak többféle – egymással korántsem mindig összhangban álló – fogalmát használja. Egyrészt a keletkezés és létrejövés (a rendszer és környezet viszonyának egyfajta – a hegei logikára emlékeztető – értelmében, majd a neodarwinizmus (variáció, szelekció és újra-stabilizálás) fejlődésfogalmaként, továbbá a történelmi (szociokulturális) fejlődésként, végül (a modern társadalomrendszerre alkalmazva) egyszerűen növekedésként, kiterjedésként.

<sup>55</sup> Példaként: a gazdaságban a pénz médiumát a fizetés/nemfizetés, a politikában a hatalom médiumát a kormányon lenni/ellenzékbe szorulni, a jogmédiumot a jogos/jogtalan bináris kód tagolja.



valószínűtlen, magas komplexitású rend jön létre. Az evolúció a valószínűtlen rendet (Ordnung) valószínű, funkcióképes renddé transzformálja. Ennyit és nem többet ígér a negentrópia és a komplexitás fogalma”.<sup>56</sup>

(b) *Az evolúció mint fejlődéstörténet.* A kommunikációként meghatározott társadalom autopoietikus rendszere tehát evolúció eredményeként jött létre. Ámde az idáig elvezető evolúció más típusú, mint amely a modern társadalmat jellemzi. Ezért a modern társadalmon belüli evolúció lehetőségének vizsgálatából nyilvánvalóan nem adható megfelelő válasz arra a kérdésre, hogy a funkcionálisan differenciált társadalomrendszer miképpen jött létre az öt megelőző társadalmak sokféleségéből.<sup>57</sup> A modern társadalmat megelőző társadalomrendszerek mibenlétére keresve a luhmanni választ – jóllehet eléggé elnagyoltan – felsejlik egy graduális történeti fejlődési vonal, amelyet a szerző a maga részéről szociokulturális evolúció terminussal jelöl.<sup>58</sup> A szociokulturális evolúció fogalmával Luhmann a legegyszerűbb társadalmi szerveződéstől a modern autopoietikus rendszer kialakulásához vezető történeti folyamatot mint történelmi fejlődést jellemzi, s ennyiben e fejlődésfogalom értékkritériumot – nevezetesen a modern önszabályozó és önreferenciális rendszer magasabb rendűségének elvét mint fejlődési kritériumot – foglal magában. Ebben a gondolatkörben a differenciálódás *módozatai* szerint határozott történelmi szakaszokat, illetve társadalomtörténeti típusváltásokat különböztet meg egymástól. A legegyszerűbb formákban, az archaikus („primitív”) társadalmakban – voltaképpen a társadalom létrejöttének kritériumaként – az interakció és a kommunikáció (a pszichikai rendszer és a társadalmi-szociális rendszer) elemi szétválasztódása történik meg, mégpedig a szegmentáris differenciálódás formájában. Ezt követően, a második történeti módozatban – voltaképpen egészen az európai középkor végéig – a stratifikációs differenciálódás mentén növekszik a társadalom komplexitása, míg végül a modern társadalom kialakulását és működését a funkcionális differenciálódás jellemzi. A fejlődés kritériuma azonban mindvégig a társadalmi komplexitás és a differenciálódás növekedése. A differenciálódás egyes történeti szakaszváltásai a társadalomrendszer komplexitásnövekedésének új szakaszát nyitják meg, míg végül a modern társadalomban a kommunikációs kódok – legalábbis elvileg – egyrészt megnyitják és nyitva is tartják a szociális rendszerek funkcionális tagoltságának lehetőségeit, másrészt a megkülönböztetések ismétlései a rendszereken belüli folyamatos és akadálytalan komplexitásnövekedés előtt nyitnak utat.

(c) *Evolúció és változás.* A rendszer-evolúció (a társadalomrendszeren belüli differenciálódás) és a történeti fejlődés imént röviden felidézett luhmanni kon-

<sup>56</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 206.

<sup>57</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 497.

<sup>58</sup> Más alkalommal: „a történelmi fejlődés fázis-modelljére vonatkozó elméleteket – nem egészen pontos kifejezéssel – fejlődésemléleteknek nevezzük”. Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 422.

cepciója közötti feszültségnek a háttérében egy értékjellegű és egy formális-procedurális társadalmelemzés áll. A két elemzési szempontot a nyugati típusú modern társadalom *jelene* kapcsolja össze: a szociokulturális fejlődés történeti szakaszai mint történeti fokozatok nem csupán ehhez a jelenhez vezetnek, hanem itt ki is hunynak. Luhmann számára a folyamatosan önmagát differenciáló módon reprodukáló modern társadalomnak nincs alternatívája, további fejlődési fokozatokban jellemezhető jövője. „A társadalmi evolúció számtalan törzsi társadalmat hozott létre. Ezzel szemben csak mintegy húsz-harminc magaskultúrát számolhatunk össze. Ám a funkcionálisan differenciált társadalomnak csupán egyetlen esetét ismerjük [...] Ha ez a társadalom nem létezik, akkor nincs többé semmiféle másfajta társadalom sem”.<sup>59</sup> Következésképpen, az evolúció további menetére vonatkozó kérdést csak ezen a társadalmon belül lehet megválaszolni. Luhmann válasza erre a kérdésre röviden az, hogy a modern társadalomrendszer evolúciója nem más, mint a variáció, a szelekció és az újrástabilizálás *cirkuláris* menete, melyben a múlt, a jelen és a jövő operatív csatolása történelemként – jelen esetben a modern társadalomrendszer történeteként – definiálható. És habár az elméleti gondolkodás (mint az operációktól megkülönböztethető – s ilyenként saját logikát követő – megfigyelés) olyan esztétörténeti folyamat, mely új kontingenciák felfedésére is képes, mégsem léphet ki a modern társadalomrendszer keretei közül, hanem „csupán azt figyelheti meg, amit a társadalmi autopoieszisz létrehoz”.<sup>60</sup> Így módon a modern társadalom funkciórendszereinek bővülése, struktúrájának tagoltsága, kapcsolódásainak kiterjedtsége s ezzel együtt a kommunikáció sűrűsödése egyre összetettebbé válik, ám működési logikája (funkcionális differenciálódása) változatlan marad: Luhmann elméleti állásfoglalása szerint sem gyakorlati kilépés, sem elméleti kilátás nem lehetséges a modern autopoietikus zárt társadalomrendszerből. Ebből következőleg az ökológiai krízis (a rendszer-irritációk alapján) mérsékelhető ugyan, de végül is elkerülhetetlen. Egyrészt a modern társadalomrendszer mind áttételesebben érzékeli működésének és létének természeti feltételeit, másrészt nincs sem gyakorlati, sem elméleti perspektívája egy olyan jövőbeli társadalomrendszernek, amely képes lenne más módon szervezni viszonyát önmaga természeti létfeltételeihez.

(d) *A zárt társadalomrendszer és ökológiai nyitottság.* A cirkulárisan zárt önreferenciális (autopoietikus) társadalomrendszer elméleti konstrukciójából az ökológiai krízisre vonatkozó konzekvenciákat Luhmann egy tömör formulában foglalja össze. Eszerint csupán annak a leírásáról lehet szó, hogy a társadalom ténylegesen miképpen reagál környezeti problémáira, nem pedig arról, hogy miképpen kellene reagálnia, ha a környezetéhez való viszonyát meg

<sup>59</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 497.

<sup>60</sup> Luhmann, N.: i. m. 556.



akarná változtatni.<sup>61</sup> Ez a konklúzió nyilvánvalóan éles ellentétben áll nemcsak Luhmann eredetileg sejtettét ígéretével a probléma tisztázását illetően, hanem az ökológiai mozgalmak céljaival és az intézményesen szervezett gyakorlati programokkal is, amelyek éppenséggel az ember és környezet, a társadalom és a természet közötti viszony megváltoztatását tekintik feladatuknak. Egészében azonban Luhmann elméleti konstrukciója – az idézett végkövetkeztetéssel ellentétben – közvetett módon mégis az ökológiai vizsgálódásoknak az eddigieknél szélesebb perspektíváját nyitja, vagy legalábbis nyithatja meg. Azzal a tézisével, miszerint az ökológiai krízis mindenekelőtt rendszer-probléma Luhmann világosság teszi, hogy a válság nem oldható meg mégoly határozott praktikus egyedi intézkedésekkel és egyébként tiszteletre méltó akciókkal. Más kérdés most már, hogy a társadalomrendszer redukciós meghatározásával, valamint a rendszerevolúció leszűkített értelmezésével ennek a gondolatnak a konstruktív kibontása elé maga a szerző állít akadályokat.

Ami a rendszer átalakításának elsőként említett akadályát, a társadalom redukciós meghatározását illeti: mivel az autopoietikus társadalomrendszer elmélete szerint a társadalom kommunikációkból – és *kizárólag* kommunikációkból – építi fel önmagát, Luhmann kiiktatja a *cselekvő* embert,<sup>62</sup> továbbá kommunikációvá értelmezi át a társadalom valamennyi viszonyát. Kommunikációkból csak kommunikációk épülhetnek fel. Ily módon az elmélet az elszabadult kommunikáció apoteózisává emelkedik. A kommunikáció szubsztantív elvvé emelése egyrészt feltétele a rendszerműködés (operációk) formalizálásának, másrészt oly módon zárja a társadalomrendszert, hogy megszűnik az elméletkritika lehetősége. Ami pedig az evolúcióelméleti akadályt illeti: Luhmann a társadalomtörténeti evolúció legfőbb eredményének éppenséggel az elszabadult, sematizált kommunikáció társadalomrendszerét tekinti. Azt a rendszert tehát, amely materiális-tárgyi viszonyainak kommunikációkká transzformálásával végleg megszüntette eredeti külső-természeti kötöttségeit. E transzformáció fejlődéstörténetét rekonstruálja az európai gazdaságtörténetnek a késő középkor fordulópontjáig visszatekintő elemzésében. E történeti dinamikát a szükségleteknek a tárgyi tulajdon és csere természetes korlátozottsága alóli felszabadulási folyamatként ábrázolja. Marxra is utalva írja: a tárgyi tulajdonon alapuló gazdaságnak pénzgazdasággá alakulásával (Luhmann összefoglaló sémájában: tárgyi tulajdon → pénz → tárgyi tulajdon kapcsolódás átalakulása pénz → tárgyi tulajdon → pénz kapcsolattá) kettős folyamat zajlott le. Egyrészt, „ami korábban egység volt, és mint egységet szociális kontroll alá vonták, nevezetesen, mint előnyszerzést, azt most a pénzátvitel reprezentálja. [Ennek] hosszabb távú következményeként megtörtént a gazdaság funkcionális rendszerének önállóvá differenciálódása”. Másrészt

<sup>61</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 249.

<sup>62</sup> Luhmann számtalan alkalommal kijelenti, hogy az ember mint pszichikai rendszer nem része, hanem feltétele a társadalomnak.



pedig: mivel a „pénzformában a médium nem természeti alapú, hanem mesterséges (künstlich) szűkösséget generál”.<sup>63</sup> Luhmann szerint a természeti-tárgyi és dologi világhoz kialakított kapcsolódás újszerűsége abban áll, hogy a pénz médiuma által szervezett gazdaság feloldja a szükségletek és a források közötti korábbi feszültséget, egyúttal pedig kibővítve és általános formájában reprodukálja is. A szükségleteknek a pénz médiuma által közvetített generalizálása esetén „immár nem arról a szükségletről van szó, amelyet a rendi életvitel keretei között ki lehetne elégíteni, s amelynek jogossága és határai erkölcsileg értékelhetők lennének”. Minden lehetséges kívánság és igény a fizetések körforgalmának zárt rendszerébe csatlakozik, ami azzal jár, hogy „a gazdaság antropológiai és rendi korlátait (Limitation) egyaránt fel kell adni”.<sup>64</sup>

E társadalom- és elmélettörténeti vázlat visszavezet az ökológiai probléma tárgyalása kapcsán a Luhmann által gyakran hivatkozott paradoxonokhoz. Azzal, hogy Luhmann a kommunikációt szubsztantív elvvé emeli, a nem kommunikáció jellegű társadalomszerveződési elvek figyelembevétele vagy szétbontaná a társadalomrendszer luhmanni modelljét, vagy visszaesést jelentene egy általa már meghaladottnak tekintett elméleti pozícióba. Ez a társadalomrendszer luhmanni modelljének alapvető dilemmájához vezet, mely általános megfogalmazásban a társadalom definícióját is érinti. Luhmann szavaival: „minden kommunikáció paradox kommunikációt foglal magában, amely tagadja, hogy mondja, amit mond. Paradox módon kommunikálunk, és ez semmiképpen sem »értelmetlen« (a meg nem érthető – autopoietikusan hatástalan – értelmében). Operációként a paradox kommunikáció akkor is funkcionál – és ez a helyzet megértése –, ha a megfigyelőt elvételi.”<sup>65</sup> A paradoxonokat generáló kiindulópontnak azonban elsősorban mégsem az elméleti-elméletkonstrukciós konzekvenciái adják meg az igazi jelentőségét. Valójában Luhmann elméletének kivételességét és rangját az adja, hogy egy reáltörténeti szituáció alapvető dilemmáját fejezi ki és transzformálja paradoxonná. Nevezetesen azt, hogy miközben egyre élesebben és közvetlenebbül jelentkeznek a globális világot meghatározó és formáló modern nyugati típusú társadalom ökológiai és egyéb válságtünetei, azonközben nyomaiban sem mutatkoznak a vele szembeni történeti alternatíva elméleti és gyakorlati körvonalai. Luhmann elmélete ennek a társadalomtörténeti csapdahelyzetnek a kifejezése, elfogadása és megváltoztathatatlanságának a kimondása.

<sup>63</sup> Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 196–197.

<sup>64</sup> Luhmann, N.: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 202.

<sup>65</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 91.

#### IV. Ökológiai krízis és rendszerválság

A Luhmann által gyakorta hivatkozott paradoxonok tehát végül is annak a kifejezései, hogy a luhmanni elmélet szerint a modern kor ökológiai problémái a történetileg kialakult társadalomrendszerben megoldhatatlanok, ámde a válsággeneráló társadalomrendszer meghaladhatatlan. Ha tehát a Luhmann által megfogalmazott ama programhoz csatlakozunk, mely szerint a probléma elméleti megközelítését kell alapjaiban – vagyis a társadalomrendszerre vonatkozóan – újragondolni, akkor legelőször is magára a társadalomrendszerre és annak evolúciójára vonatkozó luhmanni felfogást kell újragondolnunk. Ennek rendszerelméleti kiindulópontjaként azonban a társadalomnak mint a természetre ráutalt *nyitott és egyúttal* a természettől önmagát megkülönböztető operacionálisan *zárt* rendszernek a természethez kapcsolódása és eredendően ellentmondásos viszonya szolgál. E viszony krízissé éleződését a társadalomrendszer történeti változásaiban követhetjük nyomon. Ennélfogva egyrészt helytállónak kell tekintenünk Luhmann igényét arra nézve, hogy az ökológiai krízis elméleti megközelítése alaposabb, rendszerszintű elemzést igényel. Másrészt úgy látjuk, Luhmann elméleti programja – rövidre záró alaptézise, mindenekelőtt pedig a társadalomnak kommunikáció-rendszerre redukálása következtében – nem hatolhat eléggé mélyre, illetve önellentmondásos következtetésekre vezet az általa megfogalmazott cél elérésében. Ezért a következőkben legalább fő vonalaiban fel kell vázolnunk egy, a Luhmann rendszerelméleti szempontját akceptáló, egyben tágabb horizontú elméleti alapvetés lehetőségét (1), majd erre támaszkodva térhetünk vissza az ökológiai probléma néhány kérdésének újbóli vizsgálataira (2).

1. Az ökológiai krízis elemzésének általunk felvázolt alternatív kiindulópontja, hogy a válság diagnózisa más, bizonyos tekintetben több, mint a rendszer önmegfigyelése. Vagyis nem építhetünk *kizárólagosan* arra a luhmanni gondolatra, mely szerint a társadalomrendszer mibenléte, egysége és evolúciója a kommunikatív operációk és a differenciálás formáiban lelhető fel. A válság elemzésének stratégiája a rendszerelmélet luhmanni interpretációjánál tágabb és differenciáltabb értelmezésével építhető tovább. Mégpedig egyfelől a társadalom lehető legtágabb meghatározását kell kialakítanunk, másfelől – némiképpen visszatérve a klasszikus rendszerelméleti alapokhoz – a társadalmat mint az emberi együttélés történetileg változó rendszerét definiáljuk. Felfogásunk szerint tehát a társadalom emberi viszonyrendszer, amely szerkezete által különül el a természettől és hozza létre önmaga környezetét, *amellyel folyamatos* és történetileg változó *kapcsolatban* áll. Ezeknek az előzetes megfontolásoknak az alapján, most már közvetlenül a társadalom meghatározását illetően – Luhmann definíciójával ellentétben – azt mondhatjuk: a társadalom emberi társulás, az emberi együttélés szervezett módja, mely abban kü-



lönbözők más (természetes) társulásoktól, hogy különböző dimenziókba elágazó *relációkon* alapul, melyek kölcsönös feltételezésüknél és összekapcsolódásuknál fogva *rendszer*t alkotnak. Alapfogalmunk tehát nem a differenciálás, hanem a reláció: nem a pszichikai rendszer és a kommunikációs rendszer elkülönülése a társadalom létrejöttének a feltétele, hanem az eleve strukturált relációsrendszer kialakulása. A rendszert alkotó elemi relációk: az embernek mint egy *speciesnek* a természethez való viszonya; az együtt élő egyedek egymás közötti viszonyai, melyek révén közösséget alkotnak; végül a fajnak, egyedeinek és közösségeinek reflexív viszonya: az ember viszonya önmagához, vagyis önmeghatározás. Ember és természet, egyes és közösségei, létezés és önmeghatározás mint különbségek relációja, s ezek együtt mint egymást átható, egymást kölcsönösen meghatározó viszonyok alkotnak társadalomrendszert.<sup>66</sup> E relációk az ember és az emberi társadalom alapjait alkotó ellentmondások, és ezért nem megszüntethetők: ember és természet, egyes és közösség, a létezés és az önmeghatározás ellentmondásának két-két oldala egymásra vonatkoztatott meghatározottságok. Továbbá: az egyes relációk (kettős meghatározottságok) fogalmi megkülönböztetése annál fogva lehetséges és elkerülhetetlen, hogy különböző történeti időszakokban, mint az emberi együttélés egymástól eltérő rendszereiben, valamelyik reláció túlsúlyra tesz szert, s ezért alapellentmondásként szerepel, mely „kijelöli” a másik két ellentmondás helyét a rendszerben. Az ellentmondásrendszerek változó szerepe egyben a társadalomrendszerek történeti dinamikájának alapja. Ebből a luhmanni elméleti alapvetéssel szembeni alternatív igényű gondolatmenetben a következő néhány oldalon szembesítjük egymással az ökológiai probléma megközelítését az autopoietikus rendszerelméleti és a relációelméleti modellben (a). Ezt követően léphetünk tovább a luhmanni elmélettel szembeni alternatív álláspont kifejtésében (b).

(a) *Relációantropológia versus differenciátípusok*. Luhmann az ökológiai probléma elméleti „kulcskérdésének” tekinti, hogy a társadalom hogyan strukturálja a környezeti információk feldolgozásának képességét.<sup>67</sup> Az információfeldolgozás struktúrájának mikéntje és módja magától értetődően történeti kérdés is, melyet Luhmann nem akar megkerülni, annál kevésbé, mert – mint írja – ezt az alapvető kérdést mindeddig csak az egyszerű, archaikus viszonyok között élő társadalmi rendszerekkel kapcsolatban vetették fel és tár-

<sup>66</sup> Az iménti meghatározás első tekintetre is csaknem megismétlése annak, amit itt és korábban másutt mint antropológiai alapszerkezetet definiáltunk (vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 354–374). Ez a közeli hasonlóság és csaknem egybeesés annál fogva indokolt, hogy mindkét esetben a társadalomrendszerről van szó. De míg az antropológiai meghatározás esetében a meghatározás az ember tulajdonságainak és képességeinek kialakulására és fejlődésének szempontjából konstitutív viszonyokra kérdezzünk, addig a társadalomról szólva az összesség (közösség, csoport, szociális tagoltság) struktúrájának konstitúciója és dinamikája felőli meghatározásról van szó.

<sup>67</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 68.

gyalták meg komolyabb elméleti igénnyel. A Roy Rappaport és Elman Service által megkezdett, valamint Kent Flannery rendszerelméleti irányba fordított kutatásaira hivatkozva Luhmann amellel érvel, hogy az archaikus rendszerek (közösségek) a környezetükkel való egyensúlyt egyfelől a túlélésre vonatkozó tárgyi tudás birtokában tartották fenn, másfelől az egyensúlyi helyzet ismétlődő megbomlásából fakadó problémák megoldását a viszonylag könnyen rendszerré szervezhető szakrális szemantika szintjére emelve valószínűsítették meg, illetve állították helyre.<sup>68</sup> Ugyanakkor azonban – teszi hozzá – a rituálék által szabályozott társadalom nem a növekedésre irányulva programozza be önmaga struktúráját. Vagyis az ökológiai probléma megoldása – csakúgy, mint ezeknek a társadalmaknak az általános dinamikája – inkább az eredeti egyensúlyi helyzet visszaállítását, semmint a rendszer komplexitásának a növelését szolgálja. Luhmann az archaikus társadalmak környezetükhöz való viszonyát *nagy vonalakban* a hivatkozott antropológiai kutatásokkal összhangban vázolja fel, s ennek alapja az, hogy az általa idézett szerzők rendszerelméleti kategóriákra és elvekre támaszkodnak antropológiai elemzéseikben. Ezen túlmenően azonban alapvető koncepcionális különbségek állnak fenn az ökológiai probléma társadalomtörténetének Luhmann általi és a hivatkozott antropológiai tárgyalása között. Az elméleti következmények fontosságára tekintettel rövid kitérőt kell tennünk a Kent V. Flannery és Luhmann koncepciója közötti különbségek bemutatására.

(i) Az elméleti megközelítés különbsége mindjárt a rendszerelmélet felfogásában jelentkezik. Flannery szerint ugyanis a rendszerelméleti szempontú antropológiai vizsgálódás alapelve, hogy valamennyi állati és emberi populáció nyitott rendszert alkot, s tekintettel arra, hogy folyamatos anyagi, energia- és információs kapcsolatban áll környezetével, a rendszer nyitottságától az operacionális zártságra hivatkozva sem lehet elvonatkoztatni. Az emberi populáció első rendszerében (horda, illetve törzs) e nyitottság jellemzője, hogy a közösség és a környezet közötti kapcsolat közvetlen.<sup>69</sup> A továbbiakban Flannery azt „az archeológusok és etnológusok körében általánosan elterjedt felfogást” – pontosabban annak alapját és indokoltságát – vizsgálja, miszerint e közvetlenség folytán „az ökológiai megközelítés megfelelő a vadász, a gyűjtögető és kezdetleges ősi növénytermesztő törzsek vizsgálatában, ám [a közvetlenség megszűnése, vagy legalábbis a közvetettségek sorának belépése miatt – B. I.] nem alkalmas a *civilizációk* tanulmányozására”.<sup>70</sup> Nyilván-

<sup>68</sup> Luhmann, N.: i. m. 69–71.

<sup>69</sup> Flannery, K.: *The Cultural Evolution of Civilizations*, Vol. 3. 400–402. Megjegyezzük: A természeti környezethez kapcsolódás közvetlensége alapján Marshall Sahlins – Flannery koncepciójával összhangban – különböző törzsi ökotípusokat különböztet meg egymástól. Sahlins, M.: *Törzsek*. In: Service, E. – Sahlins, M. – Wolf, E.: *Vadászok, törzsek Parasztok*. 135–316.

<sup>70</sup> Flannery, K.: i. m. 400.



való, hogy napjaink ökológiai krízisének vizsgálatában a legfontosabb kérdés az, hogy mi bontja fel a természet és az emberi közösség közötti eredeti közvetlen kapcsolatot.

(ii) Az erre a kérdésre adott válaszban rejlik egy másik, a jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából nem kevésbé fontos, ámbar most már nem közvetlenül rendszerelméleti jellegű koncepcionális különbség Luhmann és Flannery elmélete között. Luhmann ugyanis a környezethez kapcsolódás szabályozásának megváltozásában – közelebből a szakrális szabályozásban – látja a közvetlen természeti kapcsolatok felbomlását. Vagyis Luhmann úgy véli, a környezetről és annak az emberi beavatkozás alapján bekövetkező változásáról szerzett elsődleges és közvetlen tapasztalatokról van szó, továbbá e tapasztalatok feldolgozását és feldolgozásának módját (összességében a szakrális szféra kialakulását) kell tekintetbe vennünk. Ily módon a differenciálódó szemantikai struktúra révén történt volna meg a kilépés a közvetlen természeti meghatározottságból. Ekként tehát Luhmann elméleti modellje a duális szerkezetű (de nem oksági jellegű) társadalomrendszer keletkezéstörténetét mutatja be, mintegy előkészítve az elsődleges operációk megfigyelésének későbbi, ugyancsak duális logika mentén működő (a megfigyelések és a megfigyelések megfigyelése) dinamikáját. Ezzel szemben Flannery modellje, felépítését tekintve, hármas szerkezetű, amennyiben megkülönbözteti egymástól először a természet és az ember kapcsolatának folytonosságát; másodsor a társadalomszerveződés intézményrendszerét és mechanizmusait; végül harmadszor – habár meglehetősen elnagyoltan – a szimbolikus szférát. Az, ami azonban a mi szempontunkból a legfontosabb, az a hármas tagolás strukturális elrendezése és tartalmi oldala. Ugyanis ebben – közelebből a közösségi viszonyok bekapcsolásában – áll a rendszerszemléletű antropológia Flannery által is képviselt álláspontjának talán a legfontosabb koncepcionális különbsége a luhmanni elméleti építkezéshez képest.

(iii) Flannery szerint a természet és a horda, illetve törzs eredetileg közvetlen kapcsolatába egy ehhez képes „idegen” elem, nevezetesen az adott területen együtt élők között kialakuló egyenlőtlenségi viszonyok intézményei épülnek be. A közösségek intézményesített-hierarchikus viszonyai nem csupán megszűrik és közvetítik a közösség és a természet közötti eredeti viszonyt, hanem „magasabb szintű szabályozóként” átveszik a *közösségi élet irányítását*,<sup>71</sup> esetenként azzal a következménnyel is, hogy felszámolják egyes közösségek természethez való adaptációjának a lehetőségét, és ezzel ezek hanyatlását vagy éppenséggel a megsemmisülését idézik elő. Ily módon Flannery az evolúciónak és ezen belül az ökológiai probléma történetiségének a luhmanni

<sup>71</sup> „A regionális ökorendszereket a csupán néhány szabály alapján szerveződött, kevésbé intézményesített és alrendszereket éppen hogy kialakító egyszerű emberi populációk alkotják. Ezek alacsony szintű szabályozóalrendszerei felettébb specifikusak és rugalmatlanok. A »magasabb szintű« szabályozók rugalmasabbak ugyan, de outputként értékeket továbbítanak az alacsonyabb szintű szabályozórendszerekhez.” Flannery, K.: i. m. 423.

konceptiótól gyökeresen eltérő értelmezését adja. Eszerint egyrészt összefüggés állapítható meg az eredendő ökotípusúnak tekinthető szerveződéses és az együttélés később kialakult formái között, másrészt ez az összefüggés nem egyetlen elv fokozatai tekintetében áll fenn, hanem a közösségi élet eltérő szabályai teremtik meg. Végül, az embernek a természeti környezetéhez való viszonyát döntően a közösségszerveződés történeti módja, illetve ennek változása, és nem a szakrális szimbolika rendszerszerveződése határozza meg.

(b) *Reláció és differenciálódás.* Úgy tűnik tehát, legalábbis első tekintetre, hogy mindkét esetben – Flannery és Luhmann vizsgálódásában egyaránt – az elemzés a rendszer és a szabályozás körül forog. Ám, ha (miként Luhmann) abból indulunk ki, hogy a társadalom ott jelenik meg, ahol a kommunikáció önállóságra tesz szert és az együtt élők populációja a társadalomrendszer környezetét alkotja, akkor olyan kettősen osztott modellhez jutunk, amelyben nincsen helye a közösségnek és a közösséget alkotóknak. Az antropológus azonban nem mondhat le az emberi populációk együttélési módjának vizsgálatáról: antropológia és a „dichotomizált” társadalomelmélet ezen a ponton összeegyeztethetetlené válik. Jórészt ebből fakad, hogy a differenciálódás történeti típusainak megkülönböztetésével nem lehet hidat építeni a rendszerelmélet eme két alkalmazási módja között, még a legelemibb, a Luhmann által szegmentárisnak nevezett differenciálódás szintjén sem. Ugyanis a duális szerkezetű rendszerszemléletű differenciálás koncepciója a társadalmi-szociális elkülönülés minden történeti formáját a közösségi viszonyokat kiiktató rendszer alapjain értelmez. Ennek az álláspontnak az érvényesítése lehetséges a tradicionális közösségi viszonyokat végleg felbomlasztó modern társadalomrendszerben, valamelyest igazolható a közösségi viszonyok felbomlásának történeti viszonyai között, ámde minden plauzibilitását elveszíti az archaikus társadalmak közösségi viszonyokon alapuló rendszerében. Következtetésünk tehát az, hogy a rendszerelmélet felhasználásának imént bemutatott két – Flannery antropológiai elemzésekre támaszkodó és Luhmann formális-redukciós rendszerelméleti – koncepciója közötti inspiratív kapcsolat megteremtése érdekében elengedhetetlen egyfelől az antropológiai álláspont rendszerelméleti újrafogalmazása<sup>72</sup> és erre támaszkodva másfelől Luhmann rendszerelméletének ezzel egyidejű újrvizsgálata.

2. A társadalomrendszer elméleti vizsgálatát a magunk részéről nem a rendszerelméleti modell alkalmazásának egyik olyan eseteként fogjuk fel, melynek során kiiktatódik vagy alárendeltté válik a társadalom legfontosabb specifikuma: az, hogy az emberi együttélés rendszere. A társadalomrendszer elemzése számunkra az emberi együttélés történeti szerveződései különböző for-

<sup>72</sup> Mivel jelenlegi vizsgálódásunk célja Luhmann ökológiai elemzésének kritikája, nincs módunk arra, hogy kitérjünk a „rendszerelméleti antropológia” tárgyalására. Az alábbiakban azonban kitűnik, hogy miért és mennyiben tartjuk szükségesnek Flannery kiinduló megfontolásainak újragondolását.



máinak olyan vizsgálata, amely rendszerelméleti megfontolásokat és szempontokat vesz figyelembe. Ebből kiindulva először a társadalomrendszer legfontosabb szerkezeti elemeit és dinamikáját vázoljuk (a), majd ennek alapján térünk vissza Luhmann „ökológiai kommunikációjának” további konstruktív kritikájára (b), azzal a célkitűzéssel, hogy vállalkozhassunk az ökológiai probléma újrafogalmazására (c).

(a) *Alapstruktúra és rendszer.* Rendszerelméleti álláspontból tekintve az embert nem az őt a többi élőlénytől megkülönböztető valamely tulajdonsága, adottsága alapján definiáljuk (mint például a filozófiai antropológiában), hanem azoknál a viszonyoknál fogva, amelyek az emberré válás hosszú és szerteágazó története során kialakultak és struktúrává stabilizálódtak. Mint említettük, az antropológiai alapstruktúra viszonyai: az embernek mint egy specifikus fajnak a viszonya a természethez; az együtt élők viszonya egymáshoz, valamint az ember viszonya önmagához. E három reláció egyenként és elválasztva megjelenik más élőlényeknél is, azonban együttesen és egymással összekapcsolódva egyedül és kizárólag az ember meghatározottsága. A viszonyok különböző dimenziókban elágazó ellentmondást, feszültséget magukban hordozó kölcsönös meghatározottságok, amelyek mindegyikében az egyik oldal a másik oldal révén határozható meg. A természethez való viszony egyik oldala az, hogy az ember része a természetnek. De a természet az ő számára nem csupán közvetlenül adott környezet, hanem elfoglalt és belakott territórium, melyben életfeltételeit megtalálja, egyszerűen aktívan hat rá, s ennyiben az ember nemcsak része, hanem – mint a természetből kiemelkedő – alakítója is a természetnek. Egymáshoz való kölcsönös viszonyában az ember az együtt élő egyedek közössége: a közösségi együttműködés egyben létük alapja, létmód. Egymagában, közössége nélkül, egyedülállóan az ember életképtelen, közösségében viszont egyedi. Önmagához való viszonyában az ember reflexív: tényszerű létezéséhez való viszonya önmeghatározás, melynek során megkettőzi önmagát. Ebben a kettősségében az ember egyfelől meghatározott, másfelől önmagát alakító, önmagát meghatározó lény.

Ha most már az iménti relációk egy-egy oldalát vesszük szemügyre, mégpedig a vele ellentétes másiktól elválasztva, akkor egyrészt az ember *elvont meghatározásait* találjuk, másrészt az ember önmaga által és önmaga számára alakított világának a struktúráit. Az első, a szubjektív oldalú meghatározottságaiban az ember: organizmus, egyén és öntudat (önreflexió). Ám ezek is csak együttesen érvényesek, és együttesen véve is csak elvont meghatározások. Egymástól elkülönítve, egyenként viszont mindegyik redukciós meghatározás. A másik, az „objektív” oldalon lelhető fel az ember természeti (tárgyi, objektív) világa, közösségi (szociális) világa és szimbolikus (önmagáról alkotott) világa, melyek szintén csak együtt érvényesek. Ám korántsem egyformán, mert az ember természeti világa (nem csupán rendszerelméleti szempontból) „kifelé nyitott”. Végül is ezekben az egymástól elvá-

lasztott vagy külsőlegesen szembeállított elvonatkoztatásokban lelhetők fel számos dichotómiának (mint például ember és természet, szubjektum és objektum, egyén és közösség, tárgyiség és a szellemi, jelölt és jelölő) és számos trichotómiának (mint például a szubjektív, a szociális és az objektív dimenzióknak) a forrása, illetve igazolása. Valójában azonban egymással szembe-ni rögzítettségükben, egymástól való elválasztottságukban és izoláltan ezek a szembeállítások az emberre vonatkozó elvont és redukciós meghatározások.

Összességében viszont a relációantropológiai alapstruktúra az ember viszonylagosan végső meghatározása. Ugyanakkor a társadalomelméleti megközelítés eme megalapozó-antropológiai megfontolása még nem maga a társadalomelméleti koncepció, hanem annak lehetősége, mégpedig abban az értelemben, hogy további struktúráképző elemek felvétele nélkül léphetünk át az antropológia szintjéről a társadalomrendszer szintjére és a társadalomrendszer történeti formáinak az elemzéséhez. A relációantropológiai alapstruktúra korábban említett relációit rendszerré formálja az, hogy valamelyik reláció (ember és természet viszonya, az emberek egymás közötti viszonyai és az embernek önmagához való viszonya) mint az emberi együttélés valamely módjának meghatározó ellentmondása, rendező elvként kijelöli a többi reláció helyét és szerepét. A társadalomrendszer az emberi együttélésnek az antropológiai alapstruktúra valamely relációja és ellentmondása mentén szerveződő, történetileg változó módja. Az emberi együttélés és reprodukció rendszerszintű története, mint a társadalomrendszer formái, aszerint különböznek egymástól, hogy különböző antropológiai alapviszonyra épülnek. Az ily módon meghatározható nagy társadalomtörténeti korok első és eredeti formájaként a természethez való viszonyon alapuló reprodukció jött létre, a másodikat (melynek két további formája alakult ki) az együtt élők egymáshoz való viszonya alapozza meg, végül egy *lehetséges* forma reprodukciója az ember önmagához való viszonyára épülhet.

(b) *Ember, természet, környezet.* Miután – Luhmannt követve – jelenlegi érdeklődésünk az ökológiai problémára és ennek megoldási lehetőségére irányul, ezért a továbbiakban azt kell kiemelnünk és fő vonalaiban bemutatnunk, hogy miképpen alakul a természethez, a természeti környezethez való emberi viszony a társadalomrendszer különböző történeti formáiban. Először tehát abban az eredendő társadalomrendszerben, amely az ember és a természet ellentmondásán mint a rendszert szervező alapellentmondáson alapul, majd azokban a formákban, amelyek valamelyik másik alapellentmondás mentén szerveződnek rendszerré. Utaltunk rá: a társadalomrendszer első történeti formája az embernek mint *species*nek a természethez való viszonya mentén, illetve e viszonnak másik két antropológiai alapviszonnyal szembe-ni dominanciája, „rendező elve” szerint szerveződik. Ennek alapján egyfelől igazolva láthatjuk azt a felfogást, mely szerint az archaikus közösségek valamennyi más későbbi emberi együttélési forma közösségeinél és egyedeinél közelebb állnak a természeti környezetükhöz és (bizonyos szempontból, tehát



értelmezésre szoruló módon) *dinamikus egyensúlyban* állnak vele. Másfelől viszont ezt a természetközelséget pontosabban is meg kell határoznunk.<sup>73</sup> Ennek első lépéseként figyelembe kell vennünk, hogy az archaikus társadalomrendszer felépítése és dinamikája nem csupán azon alapul, hogy az ember és a természet közötti legeredetibb viszony két oldala (mint például a környezet/rendszer) kölcsönösen feltételezi egymást. A kölcsönös feltételezettségen túl az ember, mint a természetből éppen kiemelkedő lény, dinamikus és dinamizáló ellentmondásban áll természeti környezetével. Vagyis viszonyul hozzá. Ebben a viszonyulásban az *emberi közösség* egyrészt folyamatosan létrehozza az iménti ellentmondást, másrészt azonban fel is kell azt oldania. Az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten nyilvánul meg emberként, ugyanakkor, mint életének feltételeihez, szorosan és megszüntethetetlenül kötődik hozzá. Ily módon nagyfokú egyszerűsítésnek tarthatjuk az archaikus társadalmak természettel kialakított *harmonikus* viszonyairól szóló nézeteket és jelenkori beszámolókat. Amikor az ember éppen kiemelkedőben van a természeti környezetéből, akkor ez a konkrét ellentmondás hatja át valamennyi viszonyát: egymás közötti viszonyait tekintve, mint természetes emberi közösséget hozza létre a családi, a törzsi viszonyait, beleértve az egyesre, a személyekre szabott tagozódást és a funkciók differenciálását, majd az eredeti-természeti egység újbóli megerősítését. Továbbá: önmagához való viszonyban egyrészt a halott- és őskultuszban a természettől megkülönböztetett emberi önmeghatározás jelenik meg, másrészt a természethez tartozást „állítják helyre” és erősítik meg újból a (rendszerint állatokhoz kapcsolódó) származási mítoszok, a tabuk és a rítusok. A természethez való közvetlenebb viszony tehát nem csupán nagyobb fokú függőséget jelent, hanem sokkal inkább a természethez fűződő ellentmondásos viszony általánosságát. A természethez való viszony átfog minden emberi relációt: a természettől való szüntelen elválasztódást, megkülönböztetést és szüntelen visszakapcsolódást jelent az eredeti természeti adottságokhoz. Ily módon legalábbis nem elsősorban a természeti környezet tudatos kímélése vagy a természet folyamataiba való beavatkozás lehetőségének a korlátozottsága szabja meg ezeknek a közösségeknek az „ökológiai magatartását”, hanem az a társadalomrendszer, amelynek létrehozásával az ember az eredeti természeti feltételeiből kiemelkedett, illetve kiemelkedhetett. E közösségeknek a „ökológiai magatartását” nem – vagy főként nem – a természeti környezetről szerzett rendszerezett tudás szabja meg (habár bőséges tapasztalati ismeretekkel rendelkeznek), hanem a gyakorlati ismeretekkel átszőtt norma, mely egyrészt nem más, mint az embernek a természettel szembeni normatív „igazsága”, másrészt, amelynek alap-

<sup>73</sup> Ray Dasmann e különbség alapján határozza meg az ökorendszer-népek és a bioszféra-népek csoportját. Eszerint, míg az előbbieket közvetlen kapcsolatban állnak a természeti környezetükkel, és ezért ügyelnek arra, hogy ne rombolják le azt, az utóbbiak hajlamosak a természeti erőforrások kimerítésére, és nem ügyelnek az ökológiai egyensúly fenntartására. Vö. Dasmann, R.: *Planet in Peril*.

ja a természethez tartozás megszüntethetlensége. A primer emberi közösségeknek (hordák, törzsek)<sup>74</sup> a természettel fenntartott harmóniájáról szóló feltevések nem igazolhatók, mert e primer közösségek életének szerves része a természettel folytatott küzdelem.<sup>75</sup> Másrészt viszont a szembenállás folyamatos feloldása életük fenntartásának elemi követelménye és alapja. A közvetlen természeti környezet számukra éppen úgy az emberi-közösségi tevékenységi mód territórium, miként a folyamatos adaptációs kényszer forrása, melyek együttesen ellentmondások keletkezését és az ellentmondások feloldásának szükségességét állítják a közösség elé.<sup>76</sup>

Egészen másként alakul azonban a társadalomrendszer felépítése és dinamikája, valamint a környezethez való viszonya, amikor a *közösségek közötti* korábbi laza kapcsolatok rendszeressé és szorosabbá válnak. Bár a társadalomrendszerek közötti átmenetnek számos formája van, számunkra ezúttal (ebben a történeti állapotban) fontosabbak a közösségek közötti érintkezés módzatai, közöttük azok a kapcsolatok, mint például az ellenségeskedésnek, az együttműködésnek, a közös védelemnek azon formái, amelyek a *közösségek közötti hierarchikus viszonyokra* vezetnek. Bizonyos szempontból és körülmények között valamely közösség számára egy másik közösséggel való kapcsolat elkerülhetetlen, de egyben veszélyeket hordoz. Mindenesetre: az érintkezés folyamatossága vagy a kapcsolatba lépő közösségek közötti erőviszonyok egyenlőtlensége szükségképpen fölé- és alárendeltségi viszonyokra vezet – vagy vezethet – a kölcsönös elismeréstől kezdve az integráláson át egészen valamelyik – a kisebb vagy a gyengébb – közösség megsemmisüléséig. Legalább ilyen fontosságú körülmény továbbá az, hogy a közösségek egymás közti érintkezése döntő hatást gyakorol a társadalomrendszer belső viszonyaira. „A konfliktus és az együttműködés (a kettő nem feltétle-

<sup>74</sup> E primernek tekinthető közösségeket egyrészt nagyfokú izoláltság vagy csak kivételes esetekre korlátozódó és laza kapcsolat jellemzi, másrészt belső tagozódásukat tekintve a családok laza integrációját csak a házassági szövetségekkel kiterjesztett rokonság révén érik el. A horda rendszerint homályos egység, amelynek nincsenek határozott körvonalai. Vö. Flannery, K.: i. m. 400–401, Service, E. R.: *Vadászok*. In: Service, E. R./Sahlins, M. D./Wolf, E. R.: *Vadászok törzsek, parasztek*, 14–16, Levy-Strauss, Cl.: *Strukturális antropológia*, I. 137.

<sup>75</sup> „Az, hogy a nem iparosodott közösségek harmonikus viszonyban állnak a környezetükkel [...] általánosan elfogadott nézet a környezetről folyó globális diskurzusban. Indokolt azonban ezt a felfogást a mítoszok körébe utalni.” Milton, K.: *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discours*, 31.

<sup>76</sup> „A mágia olyan rítusok, cselekvések, hitek és meghatározott mentális, valamint gyakorlati technikák tárházát biztosítja a primitív ember számára, melyek áthidalják a szükséges cselekvések közbeni, valamint a kritikus situációk közötti veszélyes szakadékokat.” Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, 90. Úgy tűnhet, hogy itt ugyanarról a mechanizmusról van szó, amelyet Luhmann az archaikus társadalom ökológiai problémáinak spontán keletkezéséről és szakrális-szemantikai szabályozásának kettősségeként jellemez. Csakhogy – miként korábban utaltunk rá – a szakrális-szemantikai szabályozás duális mechanizmusa korántsem azonos a közösség mágikus-szimbolikus gyakorlatával.



nül zárja ki egymást) egyaránt rányomja bélyegét a törzsi szervezetre. A külső ellenségeskedés belső rendszerre gyakorolt hatása sok körülménytől függ: a versengés formájától, a szemben álló kultúrák jellegétől, fejlettségük viszonylagos szintjétől [...] Egyenlő erők háborúskodása – például törzsek harca törzsek ellen – általában viszonylag magas szintű központosításhoz vezet.”<sup>77</sup> A közösségen belüli és a több közösséget átfogó hierarchikus (s ennyiben politikai) elrendeződés középpontjában azonban a közösség marad: a közvetlenebb és az átfogó közösségen kívül nincs emberi életre lehetőség, csakhogy ezúttal a közösség már nem (illetve nem csupán) magától értetődő, eredendően adott, hanem egy másik közösséggel szemben önmagát meghatározó, fenntartandó, megerősítendő vagy éppenséggel újból helyreállítandó – vagyis erőfeszítés és küzdelem eredményeként fennmaradó – közösség. A közösség társadalomrendszere tehát egyfelől megerősítést igénylő bázist jelent, másfelől mint az emberi együttélés egy módját szabályozó és fenntartó normatív elv és megerősítő gyakorlatként működik. Az egymáshoz képest hierarchikus rendbe szerveződő, s éppen ez által ellentmondásokkal megterhelt, sőt felbomlásnak kitett közösségeknek egy magasabb szintre emelt megerősítő reprodukciós mechanizmusai a központosított uralmi viszonyok intézményei. A *közvetlen* közösségi létében ily módon bizonytalanná vált ember önmagához való viszonyának kifejezője pedig a közösség általános elvét tételező vallás.<sup>78</sup> Mármost ebben a társadalomrendszerben, melynek szerkezetét és struktúráját a közösségek egymás közötti hierarchikus kapcsolatai – s e kapcsolatok dinamikája – határozzák meg, alapjaiban másként viszonyul a természeti környezetéhez, mint ama őseredeti, hordaközösségek társadalma. A megváltozott ökológiai magatartásnak ezúttal három sajátosságát emeljük ki. Először: szervezetségénél, méreténél, strukturáltságától valamint materiális, szociális és szellemi konstruktivitásánál fogva a hierarchikusan összefogott közösségeknek módjuk van arra, hogy az adaptáción túl aktívan alakítsák fennmaradásuk feltételeit, erejük gyarapításának igényeihez formálják át környezetüket. Másodszor: annál fogva, hogy döntő mértékben immár nem a természet és a közösség közötti ellentmondás, hanem a közösségek hierarchiája határozza meg a társadalomrendszer dinamikáját, nem működnek, illetve a közösségek

<sup>77</sup> Sahlins, M.: *Törzsek*. In: Service, E. R./Sahlins, M. D./Wolf, E. R. Vadászok, törzsek, parasztok. 206–208.

<sup>78</sup> Durkheim a mágia és a vallás közötti összefüggés és megkülönböztetés tisztázása során – az egyik meghatározó metszetében – pontosan leírja a két hitrendszer mögötti társadalomrendszer különbségét: a mágiaiban az előzetesen már fennálló közösséget találjuk meg, vagyis „nem a mágikus hit egyesíti őket azonos életet élő csoportba”. Ezzel szemben a vallás – jól lehet elvont-általános jelleggel – közösséget teremt: „a csoportba tartozó egyének azáltal érzik egymáshoz tartozónak magukat, hogy közös hitük van”. A vallás közösségteremtő erejét a későbbiekben azután az egyház mint intézmény testesíti meg: „Amikor egy társadalom tagjait az egyesíti, hogy a szent világot, valamint annak kapcsolatát a profán világgal azonos módon képzelik el, s hogy e közös képzetet azonos gyakorlatba ültetik át, egyháznak hívjuk.” Durkheim, E.: *A vallási élet elemi formái*, 50–51.

közi ellentmondás dinamikájának (kiélezése-feloldása) rendelődnek alá a környezettel való egyensúly alakításának mechanizmusai és normatív struktúrái.<sup>79</sup> Harmadszor: a megbontott környezeti egyensúly helyreállítását szolgáló mechanizmusok és normák kiiktatása vagy alárendelése a közösségi viszonyokat szervező mechanizmusoknak megnyitotta az utat az egymással kapcsolatba lépő közösségek számára a természeti környezet kitérítése előtt. Kiélezve a két (archaikus és a hierarchikus) társadalomrendszer közötti különbséget, úgy fogalmazhatunk, hogy a hierarchikus rendbe szerveződött közösségegyüttesek – például a folyók melletti magaskultúrák, mint Kína, Mezopotámia, India, Egyiptom – csak a környezethez kapcsoló eredeti dinamikus, egyensúlyra hajló mechanizmusaiknak felfüggesztésével vagy egy „magasabb szerveződési elv” alá rendelésével alakíthattak ki erőteljesen aktív viszonyt a környezetükhöz (egyebek mellett például folyamszabályozást). De korántsem attól a céltól vezettetve, hogy például a növekvő létszámú népesedést el tudják tartani vagy javakat halmozzanak fel, hanem azért, hogy kiépítsék, megerősítsék és kiterjesszék a közösségek közti hierarchikus rendet. Következésképpen a hosszú időn át tartó fennmaradásukat sem elsősorban a környezettel kialakított egyensúly, hanem a közösségi hierarchikus rend stabilitása biztosította. Hanyatlásukat pedig csak kivételes esetekben okozták közvetlenül a kontrollálatlan környezeti változások, mint például az emberi tevékenységtől függetlenül bekövetkező természeti katasztrófák. Bukásukat inkább a közösségek rendszerének külső vagy belső hatások által előidézett megingása okozta. A változás jelentősebb tehát annál, minthogy intézmények ékelődtek be közvetítőként a természeti környezet és az emberi közösségek közé.<sup>80</sup> A változás jelentőségét az adja, hogy az újonnan kialakított intézmények a közösségek egymás közötti viszonyát szabályozzák, nem pedig a közösségek természetéhez való viszonyának alakítását szolgálják. A társadalomrendszer struktúrája és dinamikája változott meg: a természet-ember rendszerszervező ellentmondásnak a helyébe az ember-ember közti ellentmondás első formája lépett: a közösségek egymás közötti viszonya vált a társadalomrendszer meghatározó ellentmondásává. Ennek egyik forrása ismétlődő harcaik, társadalmi és politikai szerkezetüknek ezzel összefüggő folyamatos átalakulása, alá- és fölérendeltségük ismétlődő újrendeződése. Ezzel ellentétes irányú dinamika forrása a kölcsönös egymásrautaltságukból adódó és közös fenyegetettségükből eredő folyamatos megerősítésük szükségessége, helyreállításuk és ismétlődő önreprodukciójuk kényszere. A vallás (majd későbbi kiegészítő erejével az egyház) az, ami az embereket nem – vagy nem csak – az azonos csoportlét, hanem egyazon hitélet alapján kapcsolja

<sup>79</sup> Flannery megfogalmazása szerint: az eredeti vagy kisebb közösségeket átfogó, magasabb szintű szerveződési mechanizmusokban nem érzékelhető a társadalmi-környezeti feszültség. Flannery, K.: i. m. 409–410.

<sup>80</sup> Ingold, T.: *Culture and the Perception of the Environment*. In: Croll, E./Parkin, D. (eds.): *Busch Base: Forest Farm*, 39–56.



össze. „A csoportba tartozó egyének azáltal érzik egymáshoz tartozónak magukat, hogy közös hitük van.”<sup>81</sup> Az eszmei-vallási közösséghez tartozás akkor és ott is hosszú időn át fennmarad, sőt jelentősége még növekedhet is, amikor – az európai középkor végén – különböző okok miatt (például háborúk, éhínség) tömegek számára helyreállíthatatlanul esnek szét a reálközösségek. Miként Henri Pirenne írja: a közösségek hierarchikus rendjét legalább nyomokban megőrző társadalomrendszer peremén élők közül nagyon sokan voltak, akik elhagyták szülőföldjüket, és nem tértek vissza többé, s kétségtelen, hogy – legalábbis kezdetben – közülük kerültek ki a kereskedők és iparosok, csakúgy mint a városok lakói, továbbá a zsoldosok, kalandorok népes serege.<sup>82</sup> A közösségből kiszakadó, senkihez sem tartozó „otthontalanok” tömege számára előbb a *korábbi* közösség elvont-eszmei pótléka, a vallás és az egyház, majd egyre inkább a saját tulajdonra alapozott materiális és intézményes önállóság kínálkozik támpontul. Az előbbi a tradícióhoz köti, az utóbbi a saját lábán megállni képes, autonóm magánegyén perspektíváját nyújtja. Jóllehet hosszú a történet, amíg a közösségtől leszakadt vagy kiszakított magánember megteremti autonómiájának intézményi, materiális, szellemi és személyiségi feltételeit (a városi önállóságtól a társadalom átfogó jog- és intézményrendszerének megteremtéséig), ám amikor ezek a feltételek többé-kevésbé létrejöttek és rendszerré szerveződnek, egyúttal behatároló, de kitágítható, lebontható és megkerülhető – vagyis további lehetőségeket kínáló feltételekként ismétlődően újraszervezhető – korlátként jelennek meg az egyéni autonómiára nézve. Ami most már a természeti környezethez való rendszerjellegű viszonyt illeti: a természetnek az egyén által (maga)ntulajdonba vétele az egyéni autonómia fenntartásának és megerősítésének feltétele, melynek csak a mindenkori technikai állapotból fakadó elérhetőség és tudás szab határt. Ám a technika és (természet)tudomány közösségi teljesítmény, melynek létrehozását és létrehozóit azonban most már a természet birtokbavételét és legyőzését szolgáló tudományos ethosz hatja át.

(c) *Társadalomrendszer és georendszer.* Azt mondhatjuk tehát: az autonóm magánszemélyek együttműködése és ellentétei alapján szerveződő társadalomrendszerben az egyének összességének racionális belátására vagy érdekeire figyelve *lehet* létrehozni intézményeket az ökológiai probléma regionális és/vagy globális megismerésére és kezelésére. Ezek az intézmények (éppen úgy, mint más modern intézmények) az autonóm magánszemélyek számára egyfelől beleegyezésükkel, sőt akár együttes részvételükkel létrehozott feltételek. Azonban ugyanezek a feltételek *egyenkénti mindegyikük* (autonóm magánszemélyek) számára külső, az egyéni autonómiát korlátozó és kényszerítő intézményi kereteket jelentenek, melyek mint lebontandó, átléphető vagy éppenséggel megkerülendő akadályok jelennek meg, annak ellenére, hogy

<sup>81</sup> Durkheim, E.: *A vallási élet elemi formái*, 50–51.

<sup>82</sup> Pirenne, H.: *A középkori gazdaság és társadalom története*, 96–100.

fennállásuk a társadalomrendszer alapstruktúrájához kötődik. A rendszer és az egyéni autonómia ellentmondását Luhmann a környezeti krízis elemzése során úgy oldja fel, hogy egyfelől az ökológiai problémát rendszerproblémaként tematizálja, mondván: „maga a társadalom a hibás”. Másfelől azonban úgy véli, hogy a közvetlen egyéni haszon és a korlátozott magánérdek követése, továbbá az erkölcsi és egyéb értékek hiánya nem rendszerprobléma, s ily módon nem is tartozik az ökológiai probléma lényegéhez. A leszűkített és formális rendszerkoncepció következményeként Luhmann arra kényszerül, hogy mindenütt paradoxonokat fedezzen fel, ahol beleütközik a modern társadalomrendszer meghatározó ellentmondásába. Luhmann paradoxonjai a formális ész megannyi kapitulációja a reálviszonyok ellentmondása előtt. A luhmanni rendszerfogalom újragondolása eredményeként viszont azt mondhatjuk: habár a jelenlegi globális ökológiai krízis az ember és a természeti környezet közötti eredendő ellenmondáson alapul, kritikussá válását a modern társadalom azon sajátossága idézi elő, melynek révén egyfelől az egyén autonómiájának és másfelől az emberi együttélés szükségességének az ellentmondása vált a társadalomrendszer dinamikája alapjává. Ennek következményeként az autonóm egyén cselekvésében mint akadályozó tényezőt minden eddigi társadalomrendszerrel radikálisabban iktatja ki a természeti környezethez való viszonyát szabályozó közös intézményeket és mechanizmusokat. Az emberi élet természeti feltételei és e feltételekhez való közösségi viszony mint külső korlátok jelennek meg az autonóm egyén számára.

Az antropológiai alapstruktúra és a társadalomrendszerek ehhez kapcsolódó formái és dinamikája alapján továbbgondolhatjuk és konkrétabbá tehetjük Luhmann tézisé, mely szerint a társadalomrendszerben lelhető fel annak oka, hogy az ökológiai probléma rendkívüli módon kiéleződött, és pontosabban jelezhetjük az ökológiai probléma újabb keletű kiéleződésének mibenlétét. Azt mondhatjuk, hogy az ökológiai probléma történeti fordulópontja abban áll, hogy az autonóm magánszemélyek globális társadalomrendszerében a rendszer dinamikája és a kontrollmechanizmusok rendszerjellegű erőtlensége következtében immár makroszinten kapcsolódnak össze a georendszer és a társadalomrendszer változásai. Georendszer és társadalomrendszer immár közvetlenül és rendszerszinten hatnak egymásra. A társadalomrendszer működésének ökológiai következményei a georendszer átfogó módosulását idézik elő, s ez utóbbiak alapjaiban alakítják át a globális társadalomrendszer működésének alapfeltételeit. Luhmann-nal szemben úgy fogalmazhatunk tehát, hogy a georendszerben zajló változások szabályozásának első feltétele a társadalomrendszer olyan átalakítása, amely lehetővé teszi az egyéni autonómia és az emberi együttélés közötti ellentmondás dinamikája köré szerveződés meghaladását, így téve lehetővé a természeti feltételekhez való emberi viszony rendszerjellegű kontrollját. Miként korábban igazoltuk: ezt az elméleti perspektívát azonban Luhmann határozottan kizárja. Felfogása szerint nem lehetséges a jelenlegitől alapjaiban eltérő társadalomrend-



szer kialakulása, sőt a modern társadalom rendszerében *el sem képzelhető* egy tőle különböző másik társadalomrendszer, mivel a magasabb rendszerszintű operációként definiált megfigyelés nem más, mint a rendszer önmegfigyelése, s ilyenként a rendszer komplexitását növelő struktúraelem. Luhmann szava-it felidézve: a rendszeren belül megfigyelő elméletalkotó nem látja, amit nem láthat. Ha tehát a társadalomrendszerben nem csupán annak oka lelhető fel, hogy az ökológiai probléma rendkívüli módon kiéleződött, hanem annak is, hogy nem lehetséges az okok elméleti tisztázása és a mindinkább halaszthatatlanabb korrekciók módozatainak feltárása sem, akkor ez további érv a társadalomrendszer megváltoztatása mellett. Az elmélet feladata tehát: megtalálni a rendszerből kilátást nyitó „ablakot”, melyet – a luhmanni rendszerparadoxonok tartanak zárva.

Luhmann az ökológiai mozgalmak – és általában a társadalomkritikai álláspont – paradox jellegét abban látja, hogy oly módon akarnak hatni a társadalomra, mintha a társadalmon kívül állnának, miközben esetükben is csupán a társadalmon belüli megkülönböztetésről van szó.<sup>83</sup> A természeti környezethez való modern viszony kritikája, „amelyre napjainkban rendszerint kifut az ökológiai kommunikáció”, a magatartást szabályozó erkölcsi normák paradoxonába fut ki. Luhmann szerint, „ha valahol egyáltalán, úgy az ökológiai kommunikációban magára a társadalomra vonatkozó kérdés merül fel [...], ám ha a környezetetikának az ökológiai kommunikáció kontextusában egyáltalán valamiféle funkciót tulajdoníthatunk, akkor az csak az lehet, hogy legyünk elővigyázatosak a problémák erkölchöz kapcsolásában.”<sup>84</sup> Az óvatosságot Luhmann mint az erkölctől való legnagyobb távolságtartás követelményét fogja fel, és miközben általa is elismert nehézségei támadnak az erkölcs rendszerelméleti tárgyalásában,<sup>85</sup> nem veszi észre, hogy az erkölcs paradoxonja a rendszerből kilátás lehetőségét rejti. Az antropológiai alapstruktúra és az erre alapozott társadalomdinamika felől közelítve azonban az erkölcsi paradoxon is alapjaiban új értelmezési lehetőséget kaphat. Közvetve annak a társadalomtörténeti változásnak a szükségességére utal, mely a modern társadalomrendszer alapellentmondását (az autonóm magánszemélyek közötti viszonyt) alárendelheti egy történetileg *még* lehetséges másik ellentmondásnak. Az ember önmagához való viszonyának az antropológiai alapstruktúrában megalapozott ellentmondása mint egy történetileg lehetséges társadalomrendszer centruma kinyitja a látóhatárunkat egy olyan, a jelenlegitől alapjaiban eltérő társadalomrendszerre, amelyben megszűnhet a természeti erőforrások korlátlan és kontrollálhatatlan kimerítése.

<sup>83</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation*, 235–236.

<sup>84</sup> I. m. 265.

<sup>85</sup> Vö. Luhmann, N.: *Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról*. In: Karácsony A.: (szerk.): *Látom azt, amit te nem látsz*, 237–257.





## Az erkölcs társadalomelmélete Luhmann posztumusz kötetéhez

Csaknem napra pontosan tíz évvel a szerző halála után jelent meg Niklas Luhmann erkölcseleméleti kötete. Detlef Horster, a szerkesztő, már a kötet-cím<sup>1</sup> megválasztásával is jelezni szándékozik, hogy a könyv beleilleszkedik abba a sorozatba, amelyben Luhmann az egymástól elkülönülő (egymás környezetét alkotó) szociális rendszereket tárgyalta. Mindjárt jeleznünk kell, hogy ebből a szempontból a kötet cím megválasztása nem bizonyult igazán szerencsésnek: inkább dezorientáló, mintsem eligazító. Ugyanis a kötet nem egy Luhmann által kidolgozott, de szövegszerűen nem rögzített rendszerelméleti erkölcskoncepció rekonstrukcióját adja, és nem egy idő hiányában félbemaradt összefoglaló munka előzetes vázlataként felfogható, néhány eredeti kézirat megszerkesztett változatát foglalja magában, mint például az André Kieserling által gondozott *Die Politik der Gesellschaft*<sup>2</sup> című ugyancsak posztumusz kötet. Ehhez hasonló összeállításra a szerkesztőnek nem volt módja: a luhmanni hagyatékából ugyanis mindeddig nem kerültek elő átfogó jellegű erkölcseleméleti koncepció előmunkálataira utaló kéziratok. Ezek hiányában persze a szerkesztő nem is tehetett egyebet, minthogy Luhmann több mint harmincöt évet átfogó munkássága során megjelentetett erkölcseleméleti jellegű tanulmányait gyűjtötte össze és tette újból közzé. Ezek a tanulmányok igen vegyesek: van közöttük elemző könyvelőszó, más szerzőkkel együtt kiadott tematikus kötetek számára készült önálló írás, tisztázó célzatú munka. Az már további kérdés, hogy a szerkesztőt mi készítette arra, hogy nem igazodott a tanulmányok eredeti megjelenésének időbeli sorrendjéhez, hanem egy önmaga számára sem kellően átgondolt koncepciót követve, alaposan felforgatta az írások első közzétételének időrendjét. A szerkesztői koncepció szándékolt értelmében a kötet Luhmann elméleti munkásságának azt a vonulatát követné nyomon, amelynek során Luhmann egyre határozottabb és világosabb választ ad arra a kérdésre, hogy az erkölcs milyen funkciót tölt be a társadalomban,<sup>3</sup> illetve miképpen fogja fel az autopoietikus rendszerelmélet az erkölcs funkcióját. Csakhogy éppen az erkölcs problémája az, amelynek koncepcionális megközelítésében és kifejtésében a legkevésbé láthatunk előrehaladó tisztázódást vagy akár jelentősebb változást Luhmann elméleti fejlődése során. Még a különben elméleti fordu-

<sup>1</sup> Niklas Luhmann: *Die Moral der Gesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 2008.

<sup>2</sup> Niklas Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*. (Hrsg.: André Kieserling) Frankfurt/M. Suhrkamp, 2000.

<sup>3</sup> Horster, D.: *Nachwort*. In: Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 375.

lópontnak tekintett *Soziale Systeme* (1984) sem bizonyul Luhmann erkölcs-felfogásában lényeges és igazán periodizációs határnak. Az erkölcsprobléma tisztázatlanságának sajátos állandósága és fennmaradása Luhmann változó rendszerelméleti munkásságában nyomós okokkal magyarázható. Jele-sül az erkölcsnek az a Luhmann által is akceptált megkülönböztető jellegze-tessége, hogy nem fogható fel elkülönülő, önálló szociális (rész)rendszernek, így nem illeszthető be elméleti-logikai ellentmondás nélkül az autopoietikus rendszerelmélet egyre határozottabban és részletesebben kidolgozott koncepciójába. Ráadásul az erkölcsi szféra nyitottsága független attól, hogy a tár-sadalmat mint kommunikációs rendszert a funkcionális részrendszerek ösz-szességeként vagy önálló, önreferenciális szociális rendszerek halmazaként fogjuk fel. Jól ismert, hogy a Luhmann-nal folytatott vitákban az erkölcs eme rendszerelméleti „rezisztenciája” erős érveknek ad alapot a kritikusok számára. Főként Richard Münchnél és Otfried Höffnél találhatunk pél-dát az erkölcs eme sajátosságának kiaknázására a szisztematikus kritikában,<sup>4</sup> Werner Gephart pedig Luhmann jogelméletének kritikai elemzésében odáig megy, hogy a koncepció próbakövének tekinti az erkölcsprobléma megoldását.<sup>5</sup> Megjegyzendő: érveléstechnikai szempontból Pokol Béla ezzel szin-tén megegyező logikát követ, amikor a professzionális rendszerek összetett struktúrájának fel- és elismerésére hivatkozva fogalmaz meg kritikai érveket Luhmann erkölcsre vonatkozó felfogásával szemben.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vö. Münch, R.: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*; Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*. Richard Münchnek és Otfried Höffnének Luhmann-nal szembeni érvelését részletesen tárg-yaltuk egy korábbi munkánkban. Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 65–111, 209–282.

<sup>5</sup> Gephart, W.: *Gesellschaftstheorie und Recht*, 97–126.

<sup>6</sup> Pokol B.: *Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*. Pokol Béla érvelésével szemben meg kell azonban jegyeznünk, hogy – a luhmanni elmélet értelmében – a professzionális rendszerek nem szociális rendszerek, hanem az organizációk funkcionális ekvivalensei, és ennyiben önreferenciájuk elve nem a szociális rendszerek bináris kód-logikáján alapul. Következésképpen a *szociális rendszerek* luhmanni felfogásának kritikája nem alapozható sem az organizációk, sem pedig a professzionális rendszerek luhmanni koncepciójára vagy annak továbbgondolására. Az organizációk és a professzionális rendszerek valamelyest is bővebb kifejtés nélküli luhmanni meghatározásából (amely ráadásul a professzionális rendszerek esetében a jogelméleti keretekbe illesztett rövid megjegyzésre korlátozódik) annyi mégis kiderül, hogy nem a bináris kódok valamelyikének műveleti (operációs) zárása mentén alakulnak ki, és nem ennek alapján növelik komplexitásukat. Az orga-nizációk esetében ez a műveleti zártság a döntések egymásutánisága mentén (a döntésekre alapozott döntések) jön létre. Ez teszi lehetővé számukra, hogy a szociális rendszerekkel, azok környezetével együtt kommunikáljanak. Általános elvként: Luhmann szerint nincs olyan szociális rendszer, amely az egységét organizációként vagy professzióként nyerhetné el. Vö. Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Band II, 826–865; *Das Recht der Gesellschaft*, 330–331. Pokol szerint viszont a társadalmi alrendszerek strukturális elkülö-nüléseit le kell szűkíteni a professzionális intézményrendszerek szintjére (Pokol B.: *Szocio-lógiaelmélet*, 103–104). Ez az álláspont azonban határozott eltérést jelent Luhmann felfogá-sától. Számunkra ezúttal annak van jelentősége, hogy a professzionális rendszerek struktu-rális összetettségére hivatkozó érvelés – Pokol Béla eljárásával ellentétben – nem vihető át a bináris kódok mentén (tisztelet/megvetés) működő, *szociális* struktúráként definiált erkölcs-



Luhmann tizenkét erkölcselméleti írásának egy kötetbe foglalása mindazonáltal – a címválasztás problematikussága ellenére is – jelentős, továbbgondolásra inspiráló esemény. Szemléletesen mutatja be, hogy Luhmann munkássága során (minden bizonnyal részben a kritikák hatására is) ismételten kísérleteket tett (a kötetbe felvett első tanulmányt 1969-ben, a legkésőbbit 1997-ben írta) az erkölcs szociológiai tárgyalása során felmerült nehézségek eloszlatására. Ennek alapján joggal feltételezzük, hogy a címben sejtetett összefoglaló mű elkészülte nem a szerző szándékának hiánya, hanem az elméleti problémák megoldatlansága miatt hiúsult meg.

Az összefoglaló erkölcselméleti munka elkészültének – vagy előkészítő vázlatainak – hiányát, valamint a tanulmányok egymást követő (nem időrendbe szedett) sorrendjének ebből eredő hézagait Detlef Horster tematikus utószóban igyekszik áthidalni. Vállalását azonban ezúttal is inkább kevesebb, mint több sikerrel teljesíti, mivel eleve szűken vonja meg elemzésének kereteit: a kötetbe felvett tanulmányokat nem a Luhmann által megfogalmazott problémák mentén gondolja tovább, hanem mindössze a tematikus – az erkölcs kérdését közvetlenül tárgyaló – szövegek rövid kompendiumát adja. Annak ellenére teszi ezt, hogy alkalmanként maga Luhmann is úgy látta, hogy az erkölcs problémája kivételes jelentőségű az általa kidolgozott rendszerelméleti koncepció szempontjából, olyannyira, hogy a „humanista tradícióval” való rendszerelméleti szakítás kritikus pontjaként kell kezelnie. Már önmagában ez az elméleti önreflexió is arra figyelmeztet, hogy a Luhmann erkölcselméleti írásai közötti törések és megszakítottságok kitöltéséhez, illetve a luhmanni erkölcselmélet rekonstrukciójához legalább két, a közvetlenül tematikus szövegeken túlmenő teljesítményt kell(ene) Horsternek figyelembe vennie és bevonnia az elemzésbe, illetve legalábbis néhány további kiegészítő szövegrészt kellene felvennie a kötetbe. Ez utóbbiakat illetően: egyrészt azokból a szisztematikus munkákból kellene kiemelni kapcsolódó részeket, amelyek közvetlenül ugyan nem tekinthetők az erkölcselmélet kifejtésének kísérleteként, de közelről érintik az erkölcs problémáját. Tehát tágabb körben kell(ene) az erkölcselmélet szempontjából releváns írásokat felkutatni. Másrészt, az értelmező-összefoglaló tanulmányban legalább fel kellene tenni a kérdést: *miért* nem volt lehetséges Luhmann számára egy szisztematikus erkölcselméleti kifejtés. Kétségtelen, ez utóbbi a nehezebb kérdés,

---

re, legalábbis mindaddig, amíg előzetesen nem tisztáztak kellőképpen az organizációk, a professzionális rendszerek és a szociális rendszerek, valamint a struktúrák közötti kapcsolatok. Habár el kell ismerni: nehezíti a határozott állásfoglalást, hogy az organizációk elméleti tárgyalására Luhmann valóban viszonylag kevés, a professzionális rendszerekre pedig még kevesebb figyelmet fordított (a meghatározáshoz Parsons egy 1949-ben megjelent tanulmányára hivatkozik), meg lehet éppen azért, mert elkerülhetetlen lett volna számára az, amit Pokol Béla felvállal, nevezetesen az életvilág struktúráinak bevonása a rendszerelméletbe.

mert túl van, vagy legalábbis túlvezet a luhmanni elméleti horizonton, már eleve azon oknál fogva is, hogy Luhmann elméleti rendszere valójában nem ismer „miért” jellegű kérdéseket.

Ha tehát mélyebb bepillantást akarunk nyerni Luhmann elméleti műhelyébe, és nem csupán összefoglalót akarunk készíteni a luhmanni rendszerelméletnek az erkölcs kérdését érintő alaptéziseiről, fogalmairól, vagyis nemcsak outputjai felől nézve mérjük fel jelentőségét, hanem perspektíváit is fel akarjuk tárni, akkor azokra a problémákra kell a figyelmünket irányítani, amelyek rést nyitnak az elméleti rendszeren annak megértéséhez, hogy milyen alapokra épült ez a műhely és honnan merített működéséhez folyamatosan energiát. A Detlef Horster által üresen hagyott elméleti problémák elemzését több lépésben kell, illetve lehet elvégezni. Először a luhmanni neodarwinista fejlődéselmélettel összefüggésben (I). Ezt követően az erkölcs és az etika közötti fogalmi differenciálás új felfogását kell egy kissé részletesebben bemutatnunk (II). Csak ezután térhetünk át annak megtárgyalására, hogy Luhmann felfogása szerint az erkölcsprobléma milyen szerepet tölt be az elméleti tradíció – a „humanista tradíció” – kritikájában, illetve e tradíció elvetésében (III). Ezután a Luhmann által elmélettörténeti jelentőségű fordulatként értékelt módszertani elvet, a relacionalizálást tárgyaljuk, és röviden érintjük az elv következményeit (IV). Végül megvizsgáljuk a relacionalizálási elv további – Luhmann által mellőzött – alkalmazási lehetőségeit és ennek következményeit Luhmann erkölcselméleti koncepciójára nézve (V).

## I. Evolúció és erkölcs

1. Az erkölcs és az erkölccsel összefüggő társadalmi, szociális folyamatok, valamint az ezekhez kapcsolódó szellemi teljesítmények (szemantikák) Luhmann általi elméleti leírását az evolúció – miként majd látjuk, nem kellően differenciált – fogalma foglalja általános keretbe.<sup>7</sup> A definíció előzetes módszertani elvéhez, a későbbiekben még tárgyalandó relacionalizáláshoz következetesen igazodva, Luhmann az evolúciót két dimenzióban vizsgálja meg. Egyfelől szükségesnek tekinti, hogy evolúcióelméleti szempontból definiálja a társadalmat. Eszerint a társadalom olyan, nem-triviális, történeti gépezet

<sup>7</sup> Luhmann evolúcióelméleti felfogásáról alapos elemzést ad Uwe Schimank. Itthon elsőként Karácsony András, legújabban pedig Brunczel Balázs nyújt betekintést ugyanebbe. Meg kell jegyeznünk, hogy Luhmann koncepcióját kritikai igénnyel közelítő vizsgálódások sem tesznek utalást a fogalom további differenciálásának szükségességére, ezen belül az evolúció általános elmélete és a társadalmi fejlődés közötti fogalmi megkülönböztetésre. Vö. Schimank, U.: *Evolution. Bemerkungen zu einer Theorie von Niklas Luhmann*. In: Giegel, H. J. – Schimank, U. (szerk.): *Beobachter der Moderne*, 117–153; Karácsony A.: *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In: Karácsony A.: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*, 154–200. Brunczel B.: *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése és az elmélet politikatudományos és politikafilozófiai vonatkozásai*, Kézirat, 87–97.



(Maschine), amely a variációknak, a szelekciónak és a restabilizálásnak a mindenkori történeti helyzetben lehetséges (vagyis a számára elérhető) módjait használja fel.<sup>8</sup> Továbbá: a társadalomnak a kibernetikai és az önszerveződő biológiai szervezet modelljére erősen ráhangolt definíciójára támaszkodva immár megfelelő alap kínálkozik Luhmann számára ahhoz, hogy az evolúció általános elméletéből nehézségek nélkül lépjen át az elemzés második szintjére, a *társadalmi* fejlődés meghatározására.<sup>9</sup> Először, mintegy az evolúció korábbi fogalmával szembeni koncepcionális különbség érzékeltetésére negatív oldalról közelítve: az evolúció nem oksági összefüggés, sőt valójában egyáltalán nem összefüggés, hanem művelet, operáció, továbbá nem lineáris, hanem cirkuláris jellegű, habár a múltat és jövőt kapcsolja össze. Majd másodszor, összefoglaló pozitív megfogalmazásban: „Ha elfogadjuk, hogy az evolúció úgy történik, ahogy történik, mégpedig oly módon, hogy a múlt és a jövő csatolása (Kopplung) a variáció/szelekció/restabilizálás formájában a véletlen érvényesül, akkor kiderül, hogy a rendszer operatív emlékezete pontosan a múlt és a jövő csatolásával foglalkozik, mégpedig úgy, hogy ezt az időhorizontot ismételtelen meg kell különböztetnie. Ez a megkülönböztetés a feltétele annak, hogy a rendszer képes legyen további csatolásra. A fejlődésnek nincs kezdete. A jövő [pedig] a fejlődés szempontjából meghatározatlan és előre nem látható. Ámde (a rendszer)emlékezet a jövőt illetően a lehetséges oszcillációk terepét nyújtja, és ezzel a rendszer operációit függésbe hozhatja a megkülönböztetésektől, amelyeket fel tud használni arra, hogy az egyik oldalt kijelölje, és ez által a másik oldalt elvesse. Ezzel egyúttal megadja, hogy melyek azok a határok, amelyeket át tud lépni.”<sup>10</sup> Az evolúció általános elmélete nem irányul a történelem menetének faktorális (okozati láncolatok szerinti) értelmezésére, így nem célja annak elemzése sem, hogy például a modern társadalom kialakulásában milyen szerepet játszott a vallás, a gazdaság, a politikai állam létrejötte vagy akár a jog,<sup>11</sup> és még kevésbé veheti fel programjába a jövőre vonatkozó prognózisok felvázolását.

Az elméleti alapvetés fontosságát mutatja, hogy Luhmann erre építi Durkheimmel szembeni koncepcionális kritikai megjegyzéseit a most megjelent kötet első tanulmányában (*Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*),

<sup>8</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 572. A legegyszerűbb meghatározás szerint a nem-triviális gép (melyet az élő organizmusra értelmezhetően továbbfejlesztett Touring-gépnek tekinthetünk) olyan logikai berendezés, amely egyik állapotból a másikba, szimbólumok felhasználásával meghatározott program alapján az egyidejűleg több alternatíva közötti szelekció révén lép át. Vö. D. Barker-Plummer: *Turing Machines*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition). Továbbá: Foerster, H. v.: *Biological Computers*. In: *Bioastronautics*, 333–360.

<sup>9</sup> Ennek alapján Luhmann a saját koncepcióját a neodarwinista fejlődélmélet és az autopoietikus rendszerelmélet összekapcsolása alapján álló koncepció kifejtéseként jellemzi. Vö. Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 454–455.

<sup>10</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I. 593–594.

<sup>11</sup> Luhmann, N.: i. m. 569–570.

melyet a francia szerző művének 1992-es német kiadása bevezetőjeként publikált. Úgy látja, hogy Durkheim megáll a munkamegosztásnál, és nem lép tovább a differenciálódás történelmi folyamatának mélyebb vizsgálatához. Mivel abból indul ki, hogy a társadalom sui generis realitás, vagyis önálló szféra, lehetetlenné válik Durkheim számára, hogy a változatok mechanizmusait tekintse elméleti bázisnak. Erre csak akkor lenne módja, ha figyelembe venné, hogy a variációmechanizmusok tézise – a szociológiai Darwin-recepcióhoz kapcsolódva mint neodarwinista fejlődésemélet – az individuumot tekintő elméleti kiindulási pontnak.<sup>12</sup> Luhmann szerint Durkheim elméletének hatástörténetét tekintve a munkamegosztás és az erkölcs kohéziós szerepének ezzel párhuzamos tézise határozottan *megnehezítette, illetve hátráltatta* az önreferenciális folyamatra épített evolúcióelmélet kidolgozását.<sup>13</sup> Durkheim ugyanis eléggé hatásosan érvelt amellett, hogy a demográfiai növekedés, a kommunikáció sűrűsödése korrelációban áll a munka megosztásával, továbbá határozottan elzárkózott attól, hogy magát a fejlődést mint növekvő differenciálódást fogja fel.<sup>14</sup> Röviden: a történeti fejlődés Durkheim elméletében kauzális és lineáris, ezzel szemben Luhmann felfogása szerint a fejlődés operacionális és cirkuláris.

2. Kétségtelen, hogy a társadalom fejlődési folyamat eredménye. De – állítja Luhmann – a jelenkori (értsd: Luhmann előtti) fejlődésemélet nem ad kielégítő magyarázatot a fejlődés mibenlétére. Egy kielégítő és munkaképes fejlődésemélet alapjaként javasolja, hogy „az evolúció egymástól különböző komponenseit és a társadalmi rendszerek autopoieszisének összetevőit a következők szerint kapcsoljuk össze:

(i) Variáción a rendszer *elmeinek* variációit értjük, ezúttal értelemszerűen kommunikációs variációkat. A variáció úgy tekintendő, mint az elemeknek a rendszer által előidézett szabálytalan (abweichenden) reprodukciója, vagyis váratlan, meglepő kommunikáció.

(ii) A szelekció a rendszer struktúráját érinti, a mi esetünkben a kommunikáció által szabályozott elvárásokat. Az elvárások a váratlan kommunikációkból olyan értelem-összefüggéseket választanak ki, amelyek a struktúra felépítése szempontjából értékelhetőek, ismételt alkalmazásra megfelelőek, a további elvárásokra alakító módon és kondenzáló erővel hatnak. Ezzel a kiválasztással egyúttal elvetik (átengedik a feledésnek – B. I.) azokat a módosulásokat, amelyek nem jöhetnek számításba struktúraként, vagyis nem tűnnek iránymutatónak a további kommunikáció számára.

<sup>12</sup> Luhmann, N.: *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: Die Moral der Gesellschaft, 11, 19.

<sup>13</sup> Durkheim elmélete „az erkölcsöt közvetlenül szolidaritásként konceptualizálja”. Luhmann i. m. 12.

<sup>14</sup> Luhmann, N.: i. m. 192.



(iii) A restabilizálás a fejlődő rendszer állapotára vonatkozik a további pozitív vagy negatív szelekció szempontjából. Ebben a tekintetben közvetlenül a társadalomrendszer és környezete közötti viszonyról van szó.<sup>15</sup> Habár Luhmann szerint az elemek, a struktúra és a reprodukció összefüggéseinek *egysége* magában foglalja az autopoietikus rendszer és működése elengedhetetlen komponenseit, kérdések merülhetnek fel a neodarwinista fejlődésemélet és az autopoieszis elve összekapcsolásának sikerességét illetően. E kérdés az erkölcs elemzésére vonatkoztatva legalább két kritikus ponton konkretizálható. *Először*, kérdéses, hogy a variációt illetően vajon a definíció nem nyit-e túlzottan tág teret a véletlennek. E kérdésre adott válaszában Luhmann – elemzőivel ellentétben<sup>16</sup> – nem riad vissza a határozott megfogalmazástól: el kell ismerni, hogy az általános evolúcióelmélet számára a véletlen valóban úgy értendő, mintha az elmélet a nem-tudás posztulátumára alapozna. Azonban – teszi hozzá – a véletlen a fejlődésben nem a szükségszerűség ellentéte, hanem a rendszer és a környezete közötti sajátos összefüggés az, melyet a rendszer a szinkronizáció céljából alakít ki.<sup>17</sup> A cirkuláris reprodukció rendszerszerű menetétől való véletlen elhajlás és eltérés a fejlődés forrása, ámde magára a véletlen eltérésre az evolúcióelmélet nem ad magyarázatot, és nem is kell rá magyarázatot keresnie. Következésképpen a véletlen elemét külön magyarázat nélkül kell bevonni a fejlődéseméletbe. „A társadalmi fejlődés elmélete nem lehet olyan elmélet, amely a történelem menetének vagy akár valamely eseményének kauzális magyarázatot kíván adni.”<sup>18</sup> Ezzel összefüggésben feltehető *második* kérdés, hogy vajon az iménti kiinduló megfontolások és előzetes elméleti döntések alkalmasak-e arra, hogy ezekkel nem összeegyeztethető vagy legalábbis további kiegészítő fogalmak és tézisek nélkül Luhmann a társadalomtörténeti korszakváltásoknak – így mindenekelőtt a modernség európai kialakulásának – elméletileg megalapozott leírását adja? Másképpen fogalmazva: a felvett kiindulópont alapján vajon megvalósítható-e Luhmann célkitűzése, vagyis az, hogy a differenciálódásnak az európai történeti fejlődés szempontjából alapvető két történeti formája (stratifikációs és funkcionális differenciálódás) közötti átmenetet pusztán leíró fogalmakban ábrázolja? Ennek megvalósítására Luhmann a történelmi folyamatból a társadalomstruktúra és a szemantika összefüggését metszi ki és kovariációjuk kérdésévé transzformálja át.

<sup>15</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 454.

<sup>16</sup> Luhmann koncepciójával egyetértő vagy rokonszenvező elemzők – érzékelve, hogy az elméletalkotó itt ingatag terepre lép – feltűnő egyetértésben kerülik meg a véletlen szerepének alaposabb vizsgálatát Luhmann neodarwinista fejlődéseméletében. Példaként vö. Willke, H.: *Atopia*, legújabban Brunczel, B.: i. m. 87–97.

<sup>17</sup> Luhmann, N.: i. m. 448–449.

<sup>18</sup> Luhmann, N.: i. m. 570.

3. A társadalmi fejlődés új, a variáció, a szelekció és a restabilizálás, valamint az autopoieszisz elvére épített elmélete a fejlődés nem radikális (mondhatjuk: a forradalomkoncepciókkal szemben álló, azoknak alternatívájaként fellépő) elmélete, mely értelemszerűen nem csupán a történeti múlt értelmezése, hanem a jövő perspektívájának az elmélete is. A múltra vonatkozóan szemben áll a felvilágosodás *forradalmi* tradíciójával, a jövőt tekintve pedig éppenséggel alternatívája annak: szociológiai felvilágosodás, illetve felvilágosítás. Mégpedig abban az értelemben, hogy habár a modern társadalom rendszere történelmi fejlődési fokozatok egymásutániségának (a szegmentáris, majd a stratifikációs differenciálódás) betetőzése, azonban a maga cirkuláris fejlődési mechanizmusai már nem vezetnek tovább egy magasabb szintű differenciálódás történeti szakaszához. Ily módon a szociológiai felvilágosodás nem folytatása vagy megismétlése a „klasszikus” felvilágosodásnak, hanem éppenséggel ellentéte annak. Mivel pedig az evolúció általános elmélete és a történelmi fejlődés közötti feszültség, illetve általában a történeti átmenetek problémája legkiélezettebb formában a modern kapitalizmus kibontakozásának idején, a feudális európai középkor végén jelenik meg, Luhmann itt látja lehetőségét annak, hogy példaszerűen bemutassa a fejlődés új, szociológiai felfogását. Luhmann – eltérően Durkheim téziséől, mely az erkölcs formaváltozását emeli ki (mechanikus és organikus szolidaritás) – a differenciálódás formaváltozását tekinti történelmi fordulópontoknak. Evolúcióelméleti felfogásának megfelelően Luhmann e formaváltás legutóbbi időszakához, a stratifikációs differenciálódásnak a funkcionális differenciálódáshoz vezető 16. és 17. századi változásait és magát a funkcionális differenciálódást jellemző sajátos mechanizmusok kialakulását fejlődésnek látja, és a tényezőelméletekkel (így nem csupán Marx gazdasági társadalomelméletével, hanem értelemszerűen Max Weber többtényezős elméletével) szemben, az átmenetet ezúttal is a variáció, a szelekció és a restabilizálás műveleteiben, ámde ezúttal konkrét történeti formájukban értelmezi. Ezen belül interpretálja az erkölcs funkciójának megváltozását is. Luhmann az evolúció általános elmélete és a társadalmi fejlődés elmélete közötti kapcsolatnak az erkölcs problémáját magában foglaló feszültségét most úgy oldja fel, hogy a variáció, a szelekció és a restabilizálás műveleteit a stratifikációs *társadalomstruktúra* és a korszak *szemantikájának* kettősségébe írja át, valamint ennek kiegészítéseként az oksági összefüggést és a kölcsönhatásokat a szemantika és a társadalomstruktúra közötti korreláció és kovariáció tézisével váltja fel. E tézis magában foglalja azt is, hogy a szemantikai variáció véletlenszerűségét határok közé lehet és kell szorítani: „az eszmei javak ama társadalomhoz való viszonyukban, amely e javakat hasznosítja, nem tetszőlegesen variábilisak. A kérdés az, hogy a társadalom struktúrája milyen módon szorítja korlátok közé a tetszőlegességet.”<sup>19</sup> A modernség kezdeteiről szólva, Luhmann – kap-

<sup>19</sup> Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 17.



csolódva a vonatkozó történeti felfogásokhoz – a modern európai társadalom kialakulásához vezető fejlődés kritikus szakaszának két évszázad (16. és 17. század) átmeneti korszakát tekinti, ámde az interpretáció történelemelméleti tradíciójától koncepcionálisan eltérő módon értelmezi. „Az eddig uralkodó felfogással szemben (nevezetesen a tudományos fejlődés standard elméletével ellentétben) abból indulunk ki, hogy a fejlődés endogén feltételei közül kevésbé a szelekció-, mint inkább (habár soha nem kizárólagosan) a variációmechanizmusokra kell támaszkodni. [Mert] a szemantikának a variáció külső ösztönzőire igen sokáig kell várnia, ha nem képes azt önmagától kiváltani.”<sup>20</sup> Az elemzett korszakra vonatkozóan ez azt jelenti, hogy az átmenet a stratifikációs differenciálódásról a funkcionális differenciálódásra a szemantikai tradíció és a szociális (társadalmi) struktúra egymással párhuzamos variációi (kovariációja) jegyében zajlik ugyan, de az átrendeződés a szemantika változásában követhető nyomon a legkifejezettebb formájában. Mégpedig azért, mert a szemantika a diszkontinuitás mindkét oldalát, a múltat és a jövőt kiéleztet, vagyis mindkét oldalt „eltúlozva” mutatja be. A szemantika ebben az értelmezésben latens lehetőségekre utal: a benne kifejeződő lehetőség tehát nem meghatározatlan, hanem szituatív meghatározható, ámde *nem aktualizálható* alternatívaként jelenik meg.

4. Luhmann hasonlata szerint a szemantika szeizmográfként jelzi, de nem kiváltja a társadalomstruktúra rengéseit. Jelesül a modernséget megelőző két-száz évben a szemantikai szeizmográf a „privatus est inordinatus” állapotának folyamatos megingását mutatja. Az átmenetszemantikának ebben az időszakában egymással párhuzamos folyamatokra nyílik rálátása egyrészt a történelmi változatosságra, másrészt a tényleges életvitel szempontjából meghatározó kiinduló felfogásokra (Wissen). Olyan szférákra tehát, amelyek nélkül az aktuális egyéni élet bizonytalanná válik.<sup>21</sup> Két évszázad írsaiból (irodalmi alkotások, dokumentumok, esszék), valamint kommentárirodalmából Luhmann a társadalmi interakció átalakulását jelző szemantika változatait – melyek a felső rendeknek a funkcióvesztésével állnak korrelációban – több dimenzióban bontja ki. Kettős jellegénél fogva e szemantika, elméletként te-

<sup>20</sup> Luhmann, N.: i. m. 46–47.

<sup>21</sup> Luhmann, N.: i. m. 9. A szemantika kifejezést maga Luhmann nem tartja „minden szempontból szerencsésnek”, mert nem a jel és a jelölt közötti referenciát, hanem – Koselleck történeti-politikai szemantikai fogalmához igazodva – valamely történeti korszak szellemi teljesítményeinek nyelvi-tartalmi megnyilvánulásait érti alatta. „Amikor a továbbiakban »gondozott szemantikáról« (gepflegte Semantik) és az »eszmék fejlődéséről« lesz szó, akkor mindig az ember fejében individualizált realitást értek [de] nem a régi szenzualista pszichológia értelmében, hanem önmagát ingerlő kritikai tömegnek (Masse) tekintem, amelynek elemei csak annyiban vehetők figyelembe, amennyiben más elemeket átfognak.” Vö. Luhmann, N.: i. m. 18, 19, 13n.

kintve, apokrif jellegű: nem társadalomelméletként jelenik meg, hanem az elmélet terrénumát átengedi a *societas civilis* korábbi koncepciójának, viszont attól egészen eltérő irányba tereli részfogalmait.<sup>22</sup>

(a) Az önszeretet, a jól felfogott egyéni érdek és az önuralom tizenhatodik és tizenhetedik századi szemantikái olyan önreferenciális logika megjelenését mutatják, amely szemben áll a felső osztályokban érvényesülő, a társadalomegész iránti elhivatottság szemantikájában rejlő logikával: a nyugalom, a hűség, a veszélyekkel szembeni védelem nyújtásának tradíciójával. Az önszeretet továbbá ellentmondásban áll azzal a (keresztény teológiai) szemantikával, amely az embert az eredendő bűn okán rossznak tekinti, és blokkolja, de legalábbis gyengíti kiteljesedését. Jean Blondelt idézve állapítja meg Luhmann, hogy Európa az önszeretetet elvvé emelte, *miáltal* minden más kultúránál dinamikusabbá válhatott.<sup>23</sup>

(b) A felső rendek interakciójában nemcsak az egyéni magtartás – korábban már kialakult – affektuális szabályozása folytatódik, hanem megjelenik az önuralom, a választékosság, az udvariasság igényének szemantikája. A rendek interakciójához kapcsolódó szemantikában a 17. század folyamán mindinkább a teljesítmény kifejezései lépnek a minőség helyébe, „majd 1700 körül a teljesítmény helyébe lép a reciprocitás, mégpedig a kettős kontingencia, a kölcsönös magatartási elvárások és a szociális önrelacionalizálás értelmében”.<sup>24</sup>

(c) Az átmenetszemantika további jellegzetessége az involúció<sup>25</sup> fogalmának megjelenése és az evolúció belefoglalása a fogalomba. Az evolúciós átalakulásra adott involutív válasz valószínűségi jellegű, ámde az újítások eliminálását, valamint a valószínű rendszerkimenet destrukcióját célozza meg. Közvetve tehát új társadalmi lehetőségekre utal, ámde nem szabályként, hanem kivételként közelítve e lehetőséghez.<sup>26</sup>

(d) Némiképpen áttörve az oksági magyarázat kategorikus elutasításának módszertani elvét, Luhmann az átmeneti szemantika változásának kiindulópontjaként jellemzi az udvari élet és az ezzel összefüggő udvari irodalom felemelkedését, mely utóbbiból a felsőbb rendek viselkedésének kommunikatív szabályozását emeli ki. Eszerint „olyan [kommunikatív] témák kerülnek előtérbe, mint hízelgés, a szükség és a gyengeség elrejtése, a titkolózás vagy éppen a titok felfedése, a rágalmazás, általában az óvatos és mértéktartó beszéd, a figyelem felkeltésének és fenntartásának feltételei, a helytelenítés elkerülése és a következményekre tekintettel tanúsított óvatosság a dicsé-

<sup>22</sup> Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, II. 22.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 150.

<sup>25</sup> Luhmann az involúció fogalmát a 19. század végi (Albert Schäffe *Bau und Leben des sozialen Körpers* c. művére hivatkozik) meghatározásának Kroeber és Geertz általi továbbértelmezéseként mint az uniformitáson belüli variációt és a monotómián belüli virtuozitást, illetve mint céltalan virtuozitást fogja fel. Vö. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 87, 32n.

<sup>26</sup> Luhmann, N.: i. m. 88.



ret kifejezésében, visszafogottság a tréfálkozásban”. A kommunikáció változása és komplexsége válása a 17. század végén az erkölcsi érdeklődés irányát külsőből belsővé fordítja át.<sup>27</sup>

(e) Az említett két évszázad során lezajlott fejlődés „szemantikai fordulópontját”, melyet „nem önmagában, hanem abban a *katalizátori* funkciójában kell felfogni, amelyet a korábbiakkal szemben álló új elmélet kialakításában játszik”, Luhmann abban foglalja össze, hogy a fordulat az önreferencia gondolati megragadását teszi lehetővé. Az önreferencia gondolati – majd mindinkább világos elméleti – megragadása következtében pedig a fejlődés szempontjából ugyancsak fordulatszerű változás történik: radikálisan átalakul a hármas relációséma. Egyrészt megváltozik az embernek az istenhez, másrészt az egyik embernek a másik emberhez és végül az embernek az önmagához való viszonya.<sup>28</sup>

Összefoglalóan – Luhmann nyomán – azt mondhatjuk, hogy a 16. és a 17. századi szemantikai konfigurációkat keresztül-kasul normatív és erkölcsi vonatkozású elemek (magatartási formák, személyes kvalitások helyeslése vagy elutasítása) szövik át. A modernség álláspontjából elemző Luhmann a szemantikai tradíció dinamikáját követi nyomon. Mégis a *Gesellschaftsstruktur und Semantik* három kötetének zárótanulmányában (a most megjelent *Die Moral der Gesellschaft*-ba is felvett rendszerezett elemzésben) foszladozni kezd az a korábbi szemantikai kötetekben egyértelműen útbaigazító fonál, amelynek mentén Luhmann végigvezeti az olvasót a *társadalomstruktúra átrendeződése szempontjából* jelentéssel bíró konfigurációkat létrehozó szemantikai tradícióban. A fejlődés eredeti luhmanni koncepciója most összetettebbé válik, mégpedig azáltal, hogy legalább három, további tisztázó elemzést igénylő irányba ágazik el. Az első a szemantikai tradíció és a struktúradifferenciálódás nem kovariáció jellegű kapcsolatait érinti (így az etikai univerzalizmus mint közvetlen válasz a tradicionális struktúrák felbomlására vagy a kondicionálás [Konditionierung] összefüggései). A második a kis (illetve esetenként: egyszerű) és lokális társadalmak helye, szerepe és alakulása a történeti fejlődésben (udvar, kolostor, család). A harmadik elágazás az elméletet általában érinti: a reflexió és a „szuperelmélet” meghatározását, státuszát a szemantikai tradícióban, valamint mindkettő viszonyát a társadalomstruktúrához. Az elágazó, foszladozó elméleti logika azzal függ össze, hogy Luhmann szerint a társadalomstruktúra és az erkölcsi (illetve etikai) szemantika kapcsolódása (ezúttal: nem csupán kovariációja) a már korábbról ismert evolúciós változásoknak van ugyan alávetve, „függetlenül attól, hogy az értékelés racionális, helyes vagy erkölcsileg jó”,<sup>29</sup> ámde az erkölcs elemzése sajátos problé-

<sup>27</sup> Luhmann, N.: i. m. 98.

<sup>28</sup> Luhmann, N.: i. m. 140–141.

<sup>29</sup> Luhmann, N.: *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 373–374. (Újranyomtatva in: *Die Moral der Gesellschaft*, 270–347.)

mákba ütközik. Speciálisan ez utóbbiakra nézve: egyrészt, az erkölcs tudományos (Luhmann értelmezésében ez azt jelenti, hogy értékmentes-szociológiai) elemzése olyan tárgyra irányul, amely értékelő jellegű és ennél fogva magát a tudományt is értékeli. Másrészt az erkölcs sajátos kettősségének (kódjának) és funkciójának (inklúzió) meghatározása révén. Végül tisztázandó módszertani problémát jelent, hogy Luhmann az értékmentes-szociológiai vizsgálódás követelményeihez igazodva az erkölcsöt végső soron mindenféle alapelvtől, normától, értékeléstől függetlenül – tiszta empirikus-leíró és megfigyelői alapállásból – szándékozik megvizsgálni.<sup>30</sup> Mondhatnánk: Luhmann nézőpontjából nem jelenthet ugyan áthidalhatatlan nehézséget a történeti múlt normatív szemantikáinak elméleti leírása. Azonban kérdés, lezárható-e ennyivel a normatív szemantika és a történeti leírás viszonya akkor, ha egyrészt maga a leírás a modern társadalom kibontakozását a történeti fejlődés szemüvegén át vizsgálja. Másrészt kérdés az, bezárható-e a normatív szemantikák kognitív leírása a történeti múltba anélkül, hogy a modern társadalom normatív szemantikáira nézve vonnánk le belőle következtetéseket.

## II. Erkölcs és etika

1. Luhmann meghatározása szerint az erkölcs a kommunikáció sajátos módja, az etika pedig az erkölcs reflexiós elmélete. A kifejezett erkölcs (eine voll entwickelte Moral) a szociális koordináció meglehetősen komplex mechanizmusa, nem pedig ésszerűen megalapozható szabályok alkalmazása.<sup>31</sup> Míg korábban (a szegmentáris és stratifikációs differencia mentén tagolódo társadalmakban) az erkölcs az integráció funkcióját látja el, s az átmeneti időszakban a science de mœurs – a vallási és a humanista emberkép követelményeivel szembekerülve – kettős kommunikációs formát vesz fel, addig a modern, funkcionális differenciálódás időszakában a társadalom önépítő mechanizmusának beindulásával a modern társadalomnak le lehet és le is kell mondania az erkölcs integrációs funkciójáról. Egyúttal tudomásul kell vennie, hogy a kommunikatív gyakorlatban az erkölcs funkciója immár a tisztelet/megvetés kódjának kondicionálásává (feltételeinek meghatározójává) alakul át, illetve erre korlátozódik. A modern társadalomrendszerben az erkölcs csupán a tisztelet/megvetés kód „bekapcsolásának” feltételeiről ad felvilágosítást. Luhmann szerint ez egyben lehetőséget ad arra, hogy az erkölcs

<sup>30</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy tagadná univerzális etikák és erkölcsi elvek létezését, ámde „minden univerzalizmus feltételek alá vetett (konditionierter) univerzalizmus, és ezért e feltételek felől (értékmentesen – B. I.) megragadható”. I. m. 369.

<sup>31</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 245.



modern (szociológiai) tudománya az erkölcs tényét erkölcsi és normákat kifejező kategóriák nélkül – egyfajta „magasabb szintű amoralitás” fogalomrendszerében – írja le.<sup>32</sup>

Az erkölcsprobléma történeti-szemantikai változásának elemzésében Luhmann két, egyaránt fordulatot jelentő változást tekint kiemelkedő fontosságúnak, anélkül azonban, hogy közöttük összefüggést keresne. Az egyik az erkölcsöt és a társadalomstruktúrát érintő változás, nem más mint az erkölcs integrációs funkciójának imént említett leépülése, mely a jó és rossz erkölcsi kettősségét kiüresíti, merthogy nem áll fenn konszenzus kritériumaira nézve. Ennek magyarázata abban keresendő, hogy a modern viszonyok kizárják az előzetes konszenzus megteremtését. A modernség polikontextuális világában az immár nem hagyományos értelemben vett erkölcsi kommunikáció sem az egyetértés jegyében zajlik. Ez azonban nem valamiféle negatívum vagy degradáció. Ellentétben ama felfogással, miszerint az erkölcs az európai embernek a modernség oltárán hozott áldozata,<sup>33</sup> Luhmann az erkölcsi referencia individualizálódását tekinti a történeti-szemantikai változás meghatározó tendenciájának, ami ugyan a normatív elvekkel összekapcsolt hagyományos erkölcsfelfogást túlhaladottá teszi, de megnyitja az utat egy új erkölcsfelfogás előtt. Ennek megfelelően elemzésének másik vonala az erkölcsi kommunikáció érték- és normamentes szociológiai leírása (megfigyelése), melyet a maga részéről kétségbenvonhatatlan elmélettörténeti fordulatnak tekint és az elmélet fejlődéseként fog fel. A nyitva hagyott kérdés az: vajon van-e összefüggés vagy legalábbis kovariáció a két folyamat – egyfelől tehát az erkölcs funkcióvesztése, másrészt az elméleti fejlődés – fordulata között?

2. Az erkölcs funkciója azoknak a feltételeknek a megadása (Konditionierung), amelyek az „emberek” – akikre a megkülönböztetés nem egyes tulajdonságaik és megnyilvánulásaik alapján érvényes, hanem egész személyükre vonatkozik – tiszteletét és megvetését váltják ki. De maga a tisztelet és a megvetés normatív tartalma nem tárgya a rendszerelméleti alapokon álló szociológiai elemzésnek. „Valamely szociális rendszer erkölce azoknak a feltételeknek vagy körülményeknek a kialakítását jelenti, amelyek alapján a tisztelet és megvetés ügyében a rendszeren belüli döntések történnek. [Az] erkölcs fogalma nem *előfeltételez* konszenzust, habár természetesen az *elérhető* konszen-

<sup>32</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 97, 259–260.

<sup>33</sup> Vö. Höffe, O.: *Moral als Preis der Moderne*. Helyénvaló megjegyezni, hogy az egyetértés Luhmann-nal az erkölcs funkcióvesztését illető tézist illetően (melyet már Weber is a modern kapitalizmus kialakulásának jellemző kísérőjelenségének tartott) korántsem jelent magától értődő módon egyetértést Luhmann rendszerelméleti koncepciójával. A Luhmann-nal folyamatos vitát folytató Richard Münch például azt emeli ki, hogy a modern társadalomban az erkölcs integrációs funkcióját nagyrészt a jog veszi át ugyan, de még a kapitalizmus történeti alakulását is az erkölcsi elvek változása kíséri, illetve inspirálja. Vö. Münch, R.: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*.

zus mértéke az erkölcs funkcióképességének fontos momentuma. Az erkölcs olyan szimbolikus generalizáció, amely az ego/alter kettős kontingenciájának reflexív komplexitását a tisztelet kifejezéseire redukálja, és e generalizáció révén (1) a *kondicionálás* számára területet biztosít, (2) a komplexitás rekonstrukciójának lehetőségét pedig a tisztelet/megvetés bináris sematizmusa alapján nyitja meg.”<sup>34</sup> Röviden: Luhmann a pluralizmus csaknem minden elemző által megfigyelt tényét helytálló empirikus megállapításnak tekintve, ugyancsak empirikus tényként kezeli, hogy a pluralizmus kiteljesedésének mégis van egy határkijelölő módozata, amely a tisztelet és a megvetés kódja mentén (tehát valamiféle háttéregységesség mentén) differenciál. Ezzel a háttérrel a differenciálás mint erkölcsi kommunikáció definiálható. A jó/rossz, jó/gonosz meghatározásának lehetetlensége így nem jelenti az erkölcs szociológiai elemzésének lehetetlenségét is. A szociológiai társadalomelmélet művelőjének feladata, hogy megvizsgálja, *ténylegesen* milyen feltételek között történik a tisztelet/megvetés megkülönböztetése, de nem feladata annak elemzése, hogy a tisztelet és megvetés megkülönböztetése milyen normákra és elvekre vagy az érintett személy milyen kvalitásaira épül. A szociológiai társadalomelmélet művelője tehát egészen másként fogja fel feladatát, mint a „moralisták”.<sup>35</sup> Akik – mint például Höffe, Münch, Habermas, Rawls vagy Dworkin – azon fáradoznak, hogy meghatározzák azokat a normákat és elveket vagy procedúrákat, amelyek alapján az egymással össze nem egyeztethető, plurális életmódok, életfeltételek és felfogások ellenére is egység, egyetértés, de legalábbis megegyezés (konszenzus) jöhet létre a nézetek és életmódok pluralizmusának körülményei között. A szociológiai erkölcselmélet – mondja Luhmann – megelégszik annak rögzítésével, hogy a tisztelet/megvetés alapján erkölcsi megkülönböztetés történik.

Mármost az erkölcs norma- és princípiummentes szociológiai elmélete közvetlenül és alapjaiban érinti az etikai tradíciót. A filozófiai alapokon álló és az erkölcsi elveket imperatívuszok formájában megfogalmazó, valamint cselekvési és magatartási parancsokat a társadalom intézményei és tagjai számára előíró etika helyét az erkölcs reflexiós elméleteként definiált etika foglalja el. Ám az etika új definícióját és funkciójának meghatározását éppenséggel nem megkönnyíti, hanem megnehezíti, és sajátos bonyodalmak forrása az a körülmény, hogy az etikai tradíció (a rendszerelméleti differenciálódáshoz némiképpen hasonlóan), *normatív* elveket posztulálva szintén bináris sematizmus mentén tagol. E túlhaladásra érett tradícióban a jó és a rossz, a jó és a gonosz, a helyes és a helytelen, az erény és a bűn kettőssége az etikai szféra alaphelyzete és az állásfoglalás kiindulópontja. Ez nehézségeket okoz annak megértésében, hogy a szociológiai elmélet szempontjából az etika nem az er-

<sup>34</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 319–320.

<sup>35</sup> Luhmann értelmezésében ez nem pejoratív szándékú minősítés, hanem egy elméleti program tárgyilagos megjelölése.



kölcs jó oldalával vállalt szolidaritás, hanem maga a megkülönböztetés. Ha az etikát nem tisztítjuk meg következetesen a normatív kérdésfeltevésektől, akkor elkerülhetetlenül visszatér a kérdés: mikor jó az, és mikor rossz, ha ezt a megkülönböztetést alkalmazzuk? E kérdés eldöntéséhez viszont először a megkülönböztetés megkülönböztetése szükséges.<sup>36</sup>

3. Az erkölcsi kommunikáció tehát – mondja Luhmann – a társadalomnak a tisztelet/megvetés bináris kódja szerinti leírása. *De nem értékelése!* Ámde maga a társadalom – Luhmann paradigmaticus elméleti álláspontja szerint – nem egyéb, mint kommunikáció. Következésképpen az erkölcsi kommunikáció úgy fogható fel, mint a társadalom önleírása vagy meghatározott szempontú önmegfigyelése. Kérdés tehát, hogy miképpen lehetséges és miről is szól ekkor az etika, mint az erkölcs reflexiós elmélete. Mint utaltunk rá, az etikának értékelő, normatív, imperatív tradíciója és meghatározhatósága értelemszerűen eszik, hiszen a reflexiós elmélet sajátossága, hogy egyrészt önmagát is kötnie kell reflexiós alapjához. Ha tehát az alap nem normatív, akkor a reflexió sem lehet az. Amennyiben nem ez lenne a helyzet, akkor a normatív elveket megfogalmazó hagyományos etika visszavezetné (re-entry) a normativitást az alapjába, az erkölcsbe. Másrészt Luhmann az erkölcs etikai megalapozásának lehetőségét is elveti, nem csupán azért, mert a megalapozás „kockázatos elméleti vállalkozás” (lehetséges-e egyáltalán kockázatmentes vállalkozás, tehetnénk hozzá, még ha elméleti is?), hanem, mert az önreferencia elve éppenséggel abban áll, hogy a fejlődésnek és a struktúrának ön maga általi megalapozását tételezi. Mindebből most már az következik, hogy az etikának mint az erkölcs reflexiós elméletének a reflexió egy sajátos formáját – vagy oldalát – kell kialakítania. Az etikai reflexió tehát nem más, mint az erkölcs szuperelmélete, mely (a) tárgymeghatározó kritériumokat és (b) tárgykonstitutív kritériumokat együttesen képes kezelni, és a közöttük fellépő feszültségeket az önreferencia tézisének keretében egyfajta cirkuláris logikát követve – mintegy körkörös kontrollfolyamatban – képes feloldani. „A[z erkölcsi] szuperelmélet a kontrollprobléma megoldásának új formáját kínálja. Úgy határozza meg a tárgyát, hogy őt magát a tárgy részeként lehessen felfogni.”<sup>37</sup> Az etika ekkor mint az erkölcs modern (önreferenciális) elmélete határozható meg, mely eligazítást ad arra nézve, hogy milyen feltételek mellett indokolt az erkölcs tisztelet/megvetés vagy a jó és rossz kódjának alkalmazása. Ezzel olyan funkciót lát el, amely mindeddig rejtve maradt az etikai elméletek előtt: mintegy megadja az erkölcsi kód ki- és bekapcsolásának feltételeit olyanképpen, hogy egy „harmadik értékhez” (külön instanciához) folyamodik. „Ez a harmadik érték az erkölcsöt a társadalomhoz kapcsolja, és mivel a hagyományos etika (a hagyományos etikának a társadalmi-szo-

<sup>36</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 266–267.

<sup>37</sup> Luhmann, N.: i. m. 59–60.

ciális feltételektől elszakított purizmusáról van szó – B. I.) erre a kapcsolásra nem képes, ezt a feladatot a szociológiának (a szociológiai szempontú etikának – B. I.) kell átvállalnia.”<sup>38</sup> Ezzel az etika válaszüti elé kerül: vagy vállalja a kettős funkciót (hogy tudniillik egyfelől az erkölcs szószólója legyen a társadalomban, pontosabban a szociális rendszerekkel kapcsolatban, másfelől pedig a társadalom speciális igényeit közvetítse az erkölchöz), vagy nem. Az új etika ezért paradox szellemi teljesítmény, amely egyrészt korlátozza az erkölcs alkalmazási területét, másrészt felvállalja, hogy „óva intsen bennünket az erkölctől”.<sup>39</sup> Az első esetben (korlátozás) a paradoxon belső, a második esetben (eltanácsolás az erkölctől) külső oldaláról van ugyan szó, de mindenképpen az erkölcs saját feleslegességének beláttatása a tartalma, habár a feleslegesség nem teljes körű és nem mindenre kiterjedő.

Ebben a kettős funkciójában az etika kapcsolódik a szociológiai elmélet-hez, de szűkebb a problémaköre. Míg a szociológia társadalomelméleti igényeket támaszt önmagával szemben, addig az etika továbbra is az erkölcsi értékelés kódjának (tisztelet/megvetés, jó/rossz) működését figyeli meg. Önmaga tárgyára (az erkölcsre) vonatkozó paradox következtetése azonban kétséssé teszi perspektíváját. Ámde paradoxon nélkül nincs haladás – mondja Luhmann –, s a paradoxon a jelen esetben elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy vajon egyáltalán lehetséges-e olyan etika, amely figyelembe veszi a modern társadalmi viszonyokat (vagyis külső, azaz társadalomelméleti oldaláról tekintve meglapozható), és saját magát jónak minősítve (azaz belső oldalát tekintve) visszatér az erkölcsi elvek normativitásának elismeréséhez. Jóllehet Luhmann erős kételyének ad hangot e perspektívával szemben, állásfoglalása mégsem e lehetőség egyértelmű kizárása.

4. Az erkölcs – az egymástól elkülönülő szociális rendszerekként definiálható – a kommunikáció minden más formájától eltérő, sajátos módja. Különösége nem a bináris kód *sematizmusa* alapján határozható meg: a tisztet/megvetés vagy például a gazdasági rendszer fizetés/nemfizetés és a jog jogos/jogtalan bináris *sematizmusa* ugyanannak a logikának a mentén és ugyanannak az elvnek (az önreferencia elvének) megfelelően működnek. Azonban az erkölcs bináris *sematizmusa* kevésbé merev, mint a szociális alrendszereké. Ennél is lényegesebb különbség pedig az, hogy „az erkölcs specifikus funkciója – az interakcióban játszott szerepéből eredően – túlságosan is centrális jelentőségű ahhoz, hogy külön rendszerképződés (Sondersystembildung) és operatív technikák mechanizmusai révén elkülönülően differenciálható legyen, s ily módon – minként az más szociális rendszerek esetében történik – önálló szociális rendszerré szerveződhessen”.<sup>40</sup> Az önálló rendszerré

<sup>38</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 186–187.

<sup>39</sup> Luhmann, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*, 244–245.

<sup>40</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 116–117.



szerveződés hiánya a funkcionális specifikáció korlátjaként működik, s ez kettős következményt von maga után. Egyrészt, az erkölcs tisztelet/megvetés kódjának alkalmazása a társadalom valamennyi szociális rendszerében érvényesíthető. Rendszerszerű elkülönülés hiányában viszont az erkölcs szenzibilis, illetve nyitott marad a szociális rendszerek mindegyike, így például a gazdaság, a politika, a tudomány iránt. Ezzel összefüggésben másrészt az erkölcs mintegy „cirkulál” a társadalom szociális rendszerei között, ezzel mégiscsak egyedülálló (jóllehet nem formális-specifikus) funkciót teljesít. Ugyanis a rendszer komplexitásának redukciója révén egyszerre nyitja meg a szociális rendszer és az interakcióban részt vevők szintjei közötti interpenetráció lehetőségét.<sup>41</sup> A nem közvetlen áthatásként, hanem egyfelől a bináris kódok *sematizmusa* révén, másfelől az erkölcsi megkülönböztetés (a jó és a rossz) *kritériumainak* mint erkölcsprogramnak az egymásra vonatkoztatásaként az erkölcs felől kiinduló „külső interpenetráció” nem törli át a szociális rendszerek önreferenciáját, mégis valamelyest lazít a rendszerek és környezetük közötti határmegvonás szigorúságán.

(a) A jog rendszere (mint szociális rendszer) és az erkölcs kölcsönös viszonyában egyrészt az a körülmény, hogy a jog a szemantikai tradícióban (kiemelten a természetjogi tradíció veendő figyelembe) maga is normarendszer, másrészt hogy az erkölcs és a jog viszonya folyamatosan viták középpontjában áll, különös jelentőséget ad az interpenetráció elemzésének.<sup>42</sup> Luhmann

<sup>41</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 317. Megjegyzendő: a Luhmann és Münch közötti vita egyik ütközőpontja az interpenetráció fogalmára, funkciójára, mechanizmusára és működésére vonatkozó felfogások közötti koncepcionális különbség. Münch az erkölcs tisztelet/megvetés kódjának közvetlen kombinációját más szociális rendszerek – jelentőségét tekintve elsősorban a gazdaság (fizetés/nemfizetés) – kódjaival nem csupán lehetségesnek, hanem elengedhetetlennek tartja. Ennek megfelelően, felfogása szerint a modern társadalom kialakulásának és jelenkori dinamikájának megértéséhez a rendszerek, valamint az alrendszerek közötti áthatás (interpenetráció) adja meg a kulcsot, sőt ez vezet az egyes rendszereken (gazdaság, jog, politika) belüli, hierarchikusan elrendeződő struktúrák kialakulásához is. Ezt az értelmezést az interpenetráció erős téziseként interpretálhatjuk, mely szétfeszíti az önreferenciális szerveződés koncepciójának kereteit. Ezzel szemben Luhmann – kizárva a különböző rendszerek kódjainak egymás közötti kombinációját – az interpenetráció „gyenge” tézisének fejt ki, mely szerint az interpenetráció az egymás számára kölcsönösen környezetet alkotó rendszerek közötti kapcsolat egyik formája, illetve mechanizmusa. A rendszerközi kapcsolatban „penetrációról akkor beszélünk, ha egy rendszer a saját komplexitását (és ezzel meghatározatlanságát, kontingenciáját és szelektivitását) egy másik rendszer felépítéséhez rendelkezésre bocsátja (kiemelés az eredetiben). Luhmann, N.: *Soziale Systeme* 287. A két álláspont közötti különbség részletes tárgyalására vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 65–136.

<sup>42</sup> A következőkben nagymértékben támaszkodom Karácsony Andrásnak Luhmann jogelméletéről szóló alapos munkájára, melybe bevonja a jog és az erkölcs viszonyának tárgyalását is. Vö. Karácsony A.: *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*, 154–200 (a jog és az erkölcs viszonyát illetően különösen: 173–177). Miután azonban Karácsony Luhmann felfogását a jogelmélet szempontjából elemzi, ezúttal viszont az erkölcs luhmanni tárgyalása a vizsgálódás témája, ezért néhány ponton kiegészítő szempontok figyelembevétele is szükségesnek mutatkozik. Egyéb-

az erkölcs és a jog kapcsolatára nézve két elemzési irányt követ. Az egyik a jog és az erkölcs elválasztódásának a 16. századtól kezdődő és egészen a modern viszonyok stabilizálásáig tartó történeti folyamata. Ez nem más, mint az erkölcs integrációs funkciójának elvesztése és a jog stabilizáló funkciójának ezzel párhuzamos erősödése. Ami az erkölcs funkciójának társadalomtörténeti változását illeti, a meglehetősen töredezett luhmanni történeti rekonstrukcióból az *erkölcs szubjektivizálódásának* folyamata bontakozik ki. Ennek két fordulópontja közül az egyik, a szegmentárisan differenciált társadalmak erkölcs általi integrációjából való átmenet az erények hierarchizálásához a rendi társadalmakban (stratifikációs differenciálódás) és ezzel együtt az integráció funkciójának „átengedése” a vallásnak. A másik fordulópont az erkölcs személyes belső ügyé válása a funkcionális differenciálódás mentén szerveződő modern társadalmakban.<sup>43</sup> A jognak az erkölcs változásával egy időben, ámde éppen ellentétes irányban, az erkölctől eltávolodóan futó történeti funkcióváltását Luhmann mint a *jog objektivizálódásának* folyamatát írja le a jog fölött gyakorolt „magán”-szuverenitástól a stabilizálási funkcióként értelmezett joguralomig.<sup>44</sup> Luhmann elemzésének másik iránya a plurális erkölcs és a normatív értelemben zárt jog közötti kapcsolat tisztázását szolgálja. Mivel normatív értelemben a jog zártnak tekinthető, védett az erkölcsi kommunikáció „nyugtalan hullámmása” ellenében, illetve kizárja az erkölcs közvetlen jogi érvényességét.<sup>45</sup> A jog normatív zártsága egyben egységének feltétele is, s ez az egység a jogi döntések konzisztenciájának garanciája. Ezzel szemben az erkölcs egyik legfőbb sajtosága, hogy szinte korlátlan regenerálódási képességre tesz szert az elemi interakciószintre való visszacsatolása révén.<sup>46</sup> Az erkölcs „érintkezése” az interakció szintjével egyúttal

ként megjegyzendő, hogy Richard Münch a jog és az erkölcs, valamint a gazdaság és az erkölcs közötti interpenetráció kapcsán bírálja legélesebben Luhmann felfogását. Vö. Münch, R.: *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*. Az interpenetráció különböző felfogásáról vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 65–136.

<sup>43</sup> Luhmann, N.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 72–161; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, II. 25–26; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 120–122, 165–167; *Rechtssoziologie*, 27–30; *Die Gesellschaft der Gesellschaft* I. 241–249, II. 973–977, 1036–1045.

<sup>44</sup> Mindemellett hangsúlyozni kell – ezt Luhmann is megteszi –, hogy habár párhuzamosan haladó folyamatokról van szó, a jog és az erkölcs ellentétes irányú fejlődésében nem áll fenn közvetlen meghatározottság vagy okozati összefüggés, sőt alaposabban elemezve a folyamatokat kiderül, hogy még szinkronitásról sem lehet beszélni. Ezt igazolandó, Luhmann – hivatkozva Berman jogtörténeti munkájára (Berman, H. J.: *Recht und Revolution*) – írja: a 11. század második felében „a jog esetében a take off több véletlen esemény, így a római Corpus Juris jogszövegeinek felfedezése, Anglia normann meghódítása, [és] nem utolsósorban az egyházi reform révén (melyet Berman egyenesen pápai forradalomnak nevez – B. I.) vált lehetővé”. Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 443–444; továbbá: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, III. 11–148; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 974–976.

<sup>45</sup> Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*, 78–79. A részletesebb elemzéshez – beleértve a kommentár- és kritikai irodalom figyelembevételét is – vö. Karácsony A.: i. m. 174–175.

<sup>46</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 96, 109.



sajátos „rákapcsolódási lehetőséget” teremt az interakcióktól már leválasztódott legkülönbözőbb szociális rendszerekre. Az interakció hátterű rákapcsolódás hozadéka az, hogy lehetővé teszi a jog folyamatos kritikáját. Luhmann a jog és az erkölcs kapcsolatának különös eseteként fogja fel azokat a „nehéz jogi eseteket” (hard cases), amelyekben a döntés kényszere akkor is fennáll, ha nincs a jogrendszeren belüli egyértelmű eligazítás a döntéshez. Habár nagyon kevés alkalommal fordul elő, mégis figyelemre méltó az a helyzet, amikor a bíróságnak „akkor is döntenie kell, ha nem tud döntenit”.<sup>47</sup> Ebben a kivételes esetben az erkölcs a jogi döntést megalapozó funkcióra tesz szert. A döntéskényszer – vagyis az erkölcsi vagy egyéb, jogon kívüli elemek bevonása a jogi döntésbe – azonban (ha rendszerré válik) súlyos következményeket von maga után: a jogrendszer különböző elemei határainak (jogalkotás, jogalkalmazás, a mérlegelési szféra) cseppfolyósodására vezet.<sup>48</sup>

(b) Luhmann értelmezésében a modern társadalom nem más mint az önreferenciális szociális rendszerekre tagolódó vagy inkább e rendszerek szinkronműveleteiből álló kommunikációk összessége. Egyfelől fejlődési folyamat eredménye, másfelől viszont a kockázatokat felszínre hozó és a valószínűtlenségnek valószínűséggé alakítása révén „kezelő” berendezkedés. Az önreferenciális-cirkuláris logika azonban eközben új keletű nehézségek elé kerül, melyeket összefoglalóan így fogalmazhatunk meg: vajon átláthatók, feldolgozhatók és megoldhatók-e azok a problémák, amelyek éppenséggel a szociális rendszerek önreferenciális működése következtében álltak elő, ugyanazon a logika alapján, mint amelynek alapján létrejöttek, s így nem sorolhatók fenntartás nélkül a rendszer véletlenszerű variációinak a körébe? Luhmann is felfigyel arra, hogy ezekre az új keletű problémákra – főként, amelyek új *kockázatokként*, továbbá ökológiai *veszélyeztetettségként* és *emberjogi sérelmekként* jelennek meg – erkölcsi indíttatású „remoralizáló” kísérletek születnek, mégpedig az önreferenciális-cirkuláris rendszerlogika korrekciójával vagy éppenséggel a rendszerlogika ellenében. Azon túlmenően, hogy Luhmann az erkölcs és az autopoietikus szociális rendszerek összekapcsolását logikailag eleve elhibázott kísérletnek tartja, továbbá visszatérésnek tekinti egy már meghaladott állásponthoz, a fentebb említett három problémacsoportra egymástól eltérő válaszokat ad. A *kockázatokat*<sup>49</sup> illetően úgy látja, hogy „napjainkban az etikát hívják segítségül [ámde] itt, csakúgy mint más tekintetben, az etikának elfogadható szabályokra kell támaszkodnia. Csakhogy a modern társadalomban ilyen *általánosan elfogadott* etikai szabályok egyáltalán nincsenek”.<sup>50</sup> Ezért a rizikóprobléma megértésének és megoldásának kulcsa olyan elkerülési szabályok (gag rules) felkutatása, ame-

<sup>47</sup> Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*, 314–319.

<sup>48</sup> Vö. Takács P.: *Nehéz jogi esetek*.

<sup>49</sup> „Rizikóról akkor beszélünk, ha a jövőbeli károk a saját döntésre vezethetők vissza. [Ezzel szemben] a veszélyek kívülről érkező károk.” Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 350.

<sup>50</sup> Luhmann, N.: i. m. 356.

lyek révén el lehet távolodni a probléma erkölcsi dimenziójától. Az „elkerülés” esélyét Luhmann a kommunikáció új módozatának, nevezetesen a *jövőre orientált* formájának kissé homályos és bizonytalan perspektívájában látja. A jövőre orientált kommunikáció a kockázatok kalkulációját jelenti. Erre építve véli úgy Luhmann, hogy az *ökológiai probléma* erkölcsi-etikai összefüggései tisztázásának (pontosabban a környezetetika hatékonysága megítélésének) is előfeltétele az autopoieszisz alapállásának akceptálása, vagyis annak tudomásulvétele, hogy nem a rendszer és a környezetének külső viszonyáról (a társadalom és a természet kapcsolódásáról), hanem a társadalmon belüli problémáról van szó. Ennek konklúziójaként állapítja meg, hogy a környezetetika (Umweltethik), mely a környezettel szembeni erkölcsi felelősségre apellál „mint paradoxon-absztinens” etika, nem tartható fenn. Ez alkalommal Luhmann – habár továbbra is érvényesnek tekinti ellenérveit – kivételesen mégsem zárja ki teljességgel az erkölcs normatív-etikai megújításának a lehetőségét: „elgondolkodhatunk azon, hogy vajon éppenséggel a paradoxon elismerése az út, amelyre ráléphetne az etika ahhoz, hogy az új problémahelyzettel számot vessen”.<sup>51</sup>

A paradoxonokat önmagába felvenni képes etika lehetőségének korántsem fenntartás nélküli elismerésénél és homályban hagyott mibenléténél valamivel konkrétabb – egyúttal ismét más irányba is elágazó – megfogalmazását adja Luhmann az *emberi jogok* tárgyalása során. Mindenekelőtt arra a kettősségre utal, amely egyfelől az emberi jogok egyértelmű és eklatáns megsértésének megállapíthatósága, másfelől az emberi jogok meghatározása, illetve meghatározhatósága között áll fenn. Az egyik irányban egyre jobban kiszélesedik az emberi jogok köre, és az egyén védelméen túl az életkörülmények biztosításának egyre több szféráját fogja át. Ugyanakkor Luhmann indokoltan kifogásolja, hogy a másik irányban, tehát a fogalmi tisztázást illetően messzemenően problematikus „a meghatározás alapja, vagyis az ember antropológiai koncepciója, amely az embert általában (tehát a regionális és a kulturális különbségek figyelmen kívül hagyásával) részben anyagi, részben szellemi szükségleteivel és érdekeivel határozhatná meg, mindinkább kiterjesztő módon egészen a személyiség kibontakoztatásához és az önmegvalósításhoz fűződő érdekekig”.<sup>52</sup> Ezzel szemben nemcsak az emberi jogok védelmének garanciáit, de magukat az emberi jogokat illetően is más következtetésekre juthatunk, ha „a jog világrendszerét (Weltrechtssystem) nem a jogokból, hanem a kötelességekből kiindulva határozzuk meg”.<sup>53</sup> A kötelesség azonban – jogi értelmezése mellett – erkölcsi szempontból telített fogalom, s ha Luhmann nem is szándékozik explicit módon nyitni ebbe az irányba, megfogalmazása nem is zárja ki teljességgel ennek lehetőségét.

<sup>51</sup> Luhmann, N.: *Ökologische Kommunikation, Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* 264–265.

<sup>52</sup> Luhmann, N.: *Das Recht der Gesellschaft*, 578.

<sup>53</sup> Luhmann, N.: i. m. 580.



### III. Az erkölcs rendszerelmélete és a „humanista tradíció”

Luhmann önmaga elméleti teljesítményének az erkölccsel kapcsolatos jelentőségét nem csupán az elmélettörténeti tradícióval szemben végrehajtott szakításokban, hanem az európai gondolkodás és kultúra (meglehetősen lazán, „nagyon durva összefoglaló terminussal”) humanista tradíciójának nevezett fő áramlatával szemben fogalmazza meg. Korántsem kizárólagosan, de leghatározottabban Kant filozófiájára vonatkoztatva: azzal a tradícióval szemben, amely programjának középpontjába „a tudomány és az erkölcs érvényességi alapjának és egységének fenntartását és újbóli megerősítését állítja”.<sup>54</sup> A humanista tradíció és az (önreferenciális) rendszerelmélet közötti elméleti fordulópontot – jelentőségére való tekintettel – Luhmann meglehetősen részletességgel taglalja, egyrészt, hogy igazolja a magasra srófolt elméleti igény jogosultságát, másrészt, hogy igazolja a program megvalósíthatóságát.

1. Az elméleti szembesítés első és alapvető pontja: az ember helye a társadalomtudományi elemzés kontextusában. Azokkal az elméleti előzményekkel együtt is, amelyek a társadalmat és az egyének valamely összességét nem tekintik azonosnak,<sup>55</sup> a kora európai (alteuropäische) és a humanista tradíció legalábbis Arisztotelész emberfelfogásáig (az ember politikai lény) visszavezethetően egységesnek mutatkozik abban, hogy idegen számára az a gondolat, hogy az egyén a társadalomrendszernek nem része és nem alkotóeleme, hanem a *környezete*. A luhmanni rendszerelméletnek eme tézise elsőként tagadja meg radikálisan az európai humanista tradíció elméleti örökségét, mégpedig úgy, hogy a tagadáson túl alternatívát állít fel vele szemben. Ennek kiindulópontja a fejlődés neodarwinista koncepciójához kapcsolódó rendszerelméleti alaptézis, miszerint „az ember belső szelekciómechanizmusa (Binnenselektivität), amely őt organikus-pszichikai egységgé konstituálja, nem azonos a kommunikáció-rendszer szelektivitásával, és egészen másként

<sup>54</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 79. Felmerülhet az a – Luhmann szempontjából korántsem mellékes – kérdés, hogy a tudomány és az erkölcs szóban forgó egységének bírálata vajon nem az európai tradíció valamely régebbi teljesítményének az elfogadása. Mások mellett, de hangsúlyozottan Husserl vizsgálódására utalva (*Az európai tudományok válsága*, különösképpen I–II. fejezet), azonban Luhmann magától értetődőnek tekinti, hogy az európai tradíció szellemében Husserl filozófiája is eleve a tudomány és az erkölcs *összekapcsolásának* alapján áll, hiszen Husserl a modern európai tudomány válságát éppen az erkölcsi dimenziót magában foglaló életvilág és az ettől elszakadó (természet)tudomány kettősségének kialakulása felől értelmezi.

<sup>55</sup> Luhmann itt Marxra (a társadalom nem egyénekből áll) és Randall Collinsra hivatkozik (a társadalom az egyének aggregációja, nem pedig integrációja). Mindazonáltal náluk sincs szó a humanista tradíció megtöréséről, vagy akár alapjainak revíziójáról. Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 82. Ehhez a hivatkozáshoz azonban hozzá kellene tennie, hogy a hivatkozott szerzők, különösképpen pedig Marx, az egyént nem organikus-pszichikai értelemben, hanem éppenséggel társadalmi meghatározottságában fogták fel.

működik”.<sup>56</sup> Az egyén mint pszichikai rendszer és a társadalom mint kommunikáció-rendszer egymással kölcsönösen a rendszer/környezet viszonyban állnak. Ily módon, tehát azzal a tézissel, hogy az ember a társadalomnak nem része, hanem környezete, Luhmann radikális megoldását adja a társadalom és az egyén közötti – legalább a 17. századtól datálható – újabb kori hosszú vitának. A radikális válasszal azonban Luhmann nem szándékozik kizárni az egyén és a társadalom közötti összefüggés *minden* formáját és lehetőségét. Hiszen egyrészt az egyén és a társadalom környezeteként egymásnak *feltételei*, másrészt magának a megkülönböztetésnek a rendszeren belüli ismétlődései strukturális kapcsolódásokat tesznek lehetővé (interpenetráció) a szubjektív rendszer és a kommunikáció-rendszer között. Ennek alapján – legalábbis Luhmann szerint – változatlanul érvényes, hogy „mindaz, amitől a rendszer függ, nem tekinthető egyben a rendszer részének is. Más szavakkal, a rendszerhatárok nem a függés és a függetlenség vagy a kapcsolódás és a nem-kapcsolódás megkülönböztetése mentén differenciálnak, hanem olyan szelektívteljesítmények, amelyek lehetővé teszik a függőségek és a függetlenségek fokozását”. Ugyanakkor azonban – folytatja az elemzését immár közvetlenül az erkölcsre vonatkozóan Luhmann – „az ember organikus-pszichikai egysége a társadalomrendszer környezetéhez tartozik, az erkölcs valamenynyí elemét viszont ezzel szemben a társadalom önmagán belül konstituálja. Az erkölcs és a funkció korábbi értelemben vett egysége differenciált elemzési lehetőségekké szóródik szét”.<sup>57</sup>

2. Luhmann pontosan látja, hogy a társadalom és az egyén összekapcsolásának tradíciója elkerülhetetlenül az antropológiai megalapozás szükségességéhez vezet. Ugyanis az összekapcsolás koncepciójának kidolgozása csak akkor lehetséges, ha előzetes megállapításokat teszünk az ember természetére nézve ahhoz, hogy a társadalom fogalmát, illetve a társadalom valamely történeti állapotát vagy fejlődését meg lehessen határozni. Luhmann szerint erre a megalapozásra *egyfelől* az uralom mint a társadalmi élet „centrális feltétele” épült, melyből azután „a politika funkcionális primátusa [illetve] magának a társadalomnak mint politikai társadalomnak a definíciója következett”. Így a differenciálódás formái és konstitúciói, mégpedig mind az uralom birtoikosai, mind pedig az uralomnak alávetettek, a társadalom részeként jelentek meg, s az „életcélokat tekintve egyaránt az uralomra törekedtek, és ennyiben azonosak voltak”.<sup>58</sup> Az elméleti tradíció történetében az antropológia másfelől negatív színezetet kapott, amikor művelői a társadalmat történetileg szemlélve arra a következtetésre jutottak, hogy a szabadság és a humanitás kiteljesítését valamiféle jövőre irányuló programként lehet felfogni, ami-

<sup>56</sup> Luhmann, N.: i. m. 83.

<sup>57</sup> Luhmann, N.: i. m. 84.

<sup>58</sup> Luhman, N.: i. m. 85.



kor is a humanitás mint immár nem negatíválható, hanem negáló pozitivitás lépett fel. Ennek a humanista tradíciónak a kritikáját és elvetését Luhmann arra a körülményre alapozza, hogy a (modern) társadalom immár túl komplex ahhoz, hogy viszonyainak és összefüggéseinek elemzése az emberből kiindulva eredményes lehessen. Az elemzés kiinduló megfontolása megfordítandó, mégpedig azért, mert a modern társadalomrendszerben nem a struktúrák dinamikája és hierarchiája értelmezhető az ember meghatározása alapján, hanem ellenkezőleg: a rendszer differenciálódásának formái alapján lesz értelmezhető a humanizmus fejlődése és elmélettörténeti szerepe. Másképpen fogalmazva: Luhmann szerint a modern társadalom differenciált rendszerei annyira tagoltak és komplexitásuk oly mértékű, hogy a rendszerek belső mechanizmusai az embertől független logika és szabályok szerint működnek. Némiképpen kiélezve, de semmiképpen sem indokolatlanul azt mondhatjuk, hogy ellentétben azokkal a korszakokkal, amikor a „személyek” alakították a viszonyaikat, a modern embert a társadalom rendszerszerveződése maguk alá gyűrték. Luhmann megállapítása tehát voltaképpen az elidegenedés marxi gondolatának az újrafogalmazása – annak kritikai éle nélkül. A szociális rendszerek *feltételezik* ugyan az embert, de maguk a rendszerek az ember közreműködése és beavatkozása nélkül határozzák meg lehetőségeiket és az ezek közötti választást. Ilyen körülmények között, még ha nyitva is hagyjuk a kérdést, hogy vajon a humanizmus joggal feltételezte vagy sem, hogy a történelem folyamán a modern társadalomrendszer létrejöttéig az ember a maga viszonyait és/vagy a társadalom berendezkedését önmaga határozta meg és építette fel, a történelemnek eme korszakai végérvényesen lezárultak. Immár nincs más elméleti lehetőség, mint a rendszerszerveződések dominanciájának tudomásulvétele. És éppen ez a tudomásulvétel az, ami a normatív-kritikai beállítottságú humanista tradíció fenntartásával nem lehetséges.<sup>59</sup> De az elmélettörténeti fordulatot igénylő körülménynek ez csupán a kevésbé fontos eleme. Lényegesebb ennél az, ahogy a humanista tradíció a modern társadalom rendszeréhez viszonyul. Nem csupán negatív értékelő fogalmakat – úgymint elidegenedés, elszemélytelenedés, dehumanizálódás és egyéb efféle „megbélyegzéseket” – csatol a rendszerszerveződések meghatározó szerepéhez. Ezen túlmenő és súlyosabb probléma Luhmann megítélése szerint *maga az értékelő* megközelítés a humanista tradícióban, a leírás és a megfigyelés helyett. Ezzel összefüggő további tehertétel, hogy a humanista tradí-

<sup>59</sup> Még az olyan esetekben, mint Durkheim heroikus kísérlete arra, hogy a munkamegosztás differenciáló hatását és az ember fejlődésének ezzel párhuzamos gondolatát együttesen és egymással összeegyeztethető, egymást erősítő módon, mint a szolidaritás (erkölcsi) magasabb fokát (organikus szolidaritás) fogja fel, nincs elméleti lehetőség arra, hogy a rendszer önállóvá válásához vezető „elkerülhetetlen áttörést” elméleti programmá emelje. Vö. Luhmann, N.: *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: *Die Moral der Gesellschaft*, 7–14.

ció programjába felveszi az eredetinek felfogott ember-társadalom-rendszer közötti összekapcsolódás és egyensúly (ha nem éppen a harmónia) helyreállítását, illetve megteremtését.

3. Az előzőekből (is) következik, hogy a humanista tradíció és a rendszerelmélet konfrontációjának egyik fókuszában a társadalomtörténet áll. A humanista tradíció alapján szemlélve, a társadalom története egyben az ember fejlődéstörténetévé lép elő, amiből viszont elkerülhetetlenül az erkölcs és az ész „temporalizálásának” – akár pozitív, akár negatív következtetésekre vezető – követelménye következik.<sup>60</sup> Luhmann szerint az a vélekedés, miszerint a humanista tradíció összhangban áll vagy legalábbis összeegyeztethető a történész céljával és általában a történetírással, nem más, mint merő tévhit. A humanista történelemírás ugyanis nem egyéb, mint a humanista tradíció saját története. Az interszubjektivitás koncepciója (Habermas), mely az erkölcsöt és az észet közvetlenül elvonja a szubjektumtól, de csak azért, hogy megőrizhesse, nem az elmélet radikális megújításának lehetőségét tárja fel,

<sup>60</sup> Annak alapján, hogy Luhmann itt, és sok más esetben is (mint például az ellentmondás, a rendszer feltételei és meghatározottsága közötti megkülönböztetés logikai megközelítése), többször is Hegelre hivatkozik, egyes elemzők úgy vélik, hogy Luhmann furcsa tiszteletet tanúsít Hegel iránt, mely az ironia és a respektus keverékét is magában foglalja. Vö. pl. Bergler, A.: *Kommunikation als systematische und dialektische Operation. Ein Beitrag zum Verhältnis von Hegel und Luhmann*. Merészebb feltevésként még az is felmerült, hogy Luhmann elmélete voltaképpen Hegel dialektikájának folytatása a rendszerelmélet keretei között. Lásd Bangó, J.: *A luhmanni életmű panorámája*, 113. Jelenlegi vizsgálódásunkban nem vállalhatjuk a kérdés behatós elemzését, megjegyezzük azonban, hogy – különösen Bangó – meglehetősen túlértékeli és kiterjesztő módon értelmezi a Luhmann és Hegel közötti párhuzamot. E kapcsolat tárgyyszerűbb jellemzéséhez mindenképp tisztáznunk kell, hogy Luhmann-nál a fejlődés négy különböző – egymással ellentétes – fogalma jelenik meg két szinten, mégpedig (I) általános rendszerelméleti és (II) társadalomtörténeti szinten. Ezen belül: I/1. a fejlődés mint keletkezés, vagyis a környezet és a rendszer „dialektikája,” mely valóban közeli rokonságban áll Hegel logikájával, közelebből a lét és a semmi összefüggésének hegeli koncepciójával. Ámde Luhmann a hegeli gondolatnak éppen a lényegét metszi ki: míg Hegelnél a lét és a semmi dialektikájából egy magasabb szintű egységet, a *levés* (mely a keletkezés és az elmúlás egysége) kategóriáját „fejleszti ki,” addig Luhmann a hegeli fejlődéslogikának ezt az „önfejlődési” dialektikáját helyettesíti a variáció, a szelekció és az újrasztabilizálás neodarwinista fejlődéskoncepciójával (I/2), melynek immár semmi köze a hegeli logikához, illetve dialektikához. A luhmanni társadalomtörténeti fejlődéskoncepció ismét két típust mutat. Ezek közül az első (II/1) a társadalomtörténeti korszakok egymásutánisága, mely halvány körvonalaiban utalhat ugyan a hegeli koncepcióra (továbbá valamilyen határozottabb kontúrokkal Marx formációelméletére), közelebbi kapcsolatban azonban mégis inkább Durkheim koncepciójával áll, mégpedig oly módon, hogy a szolidaritás történeti formáit Luhmann a differenciálódás különböző formáinak történeti periódusaiaként írja át (szegmentáris, stratifikációs és funkcionális differenciálódás). E történeti fejlődés végül a modern társadalom funkcionális differenciálódásába fut ki – és itt véget is ér. Ami ezután következik, a funkcionális differenciálódás folytatólagos működése, melynek következtében a „fejlődés” immár nem több, mint a modern társadalomrendszer bővülése, kiterjedése, növekedése (II/2).



hanem ellenkezőleg: a humanista tradíció mély krízisét jelzi.<sup>61</sup> A rendszerelmélet ezzel szemben „következétesen elutasítja az egyes funkciók történeti és aktuális primátusának antropológiai hiposztázálását [valamint], hogy a szocialitást az ember sajátosságaként kezelje és ebben a formájában normává emelje”.<sup>62</sup> Társadalomtörténeti konzekvenciáit tekintve a rendszerelmélet eme alapállása kiiktatja, illetve nem tematizálja sem a lét és az alakulás (Sein und Werden), sem pedig a struktúra és a folyamat szembeállítását, mégpedig azért, mert a rendszerműködést és az evolúciós folyamatot a rendszerképződés különböző szintjein ragadja meg.

4. A rendszerelmélet az önreferencia fogalmát kínálja alternatívaként a humanista tradíció reflexiófogalma helyett. Ez utóbbi – hagyományos értelme szerint – olyan mentális tulajdonság, melynek alapja ama antropológiai feltevés, hogy a megismerési viszony a megismerő oldalán helyezendő el, vagyis szubjektív-emberi teljesítmény. Ez egyben az ellentmondás elkerülésének Luhmann szerint tévesnek bizonyuló stratégiáját foglalja magában, amennyiben felteszi, hogy egyfelől a kiindulóponton a tudatos reflexió teljesítményére képes szubsztancia, másfelől az időben és térben kiterjedő szubsztancia közötti feszültség a szubjektum javára feloldható. E stratégia érvényre juttatását eleve megnehezíti a megismerő erkölcsi meggyőződése és vallási hite, különösen akkor, ha a szaktudományok követelményeivel szembesül. A rendszerelmélet ezzel szemben abból indul ki, hogy az önreferencia olyan *tárgyi-dologi struktúra*, amelyet a megismerési relációnak nem a szubjektív, hanem az objektív oldalán kell elhelyezni. „Csak a megismerési folyamat reflexivitása, csak annak biztosítása, hogy a megismerést megismerjük, teszi lehetővé, hogy maga a megismerő önreferenciaként jelenhessen meg. [Az] ismeretelmélet tárgyaként [és nem szubjektumaként – B. I.] lesz a szubjektum valami olyasmi, amihez a reflexió hozzákapcsolható.”<sup>63</sup> A rendszerelméleti álláspont olyan ismeretelméleti jelentőséggel bíró konzekvenciák levonására ad lehetőséget, amelyek egyúttal tágabb elmélettörténeti horizontot is megnyitnak. Rávilágít arra, hogy miért lettek egyre problematikusabbá, sőt tartathatatlanná az olyan antropológiai indíttatású fogalmak, mint szubjektum, tudat, szabad akarat, szellem, reflexió és hasonlók. Ezen túlmenően pedig a rendszerelméleti koncepcióban a természet- és szellemtudományok, illetve a természet- és társadalomtudományok szembenállása legalábbis elveszíti újabb

<sup>61</sup> Nem véletlen – írja Luhmann –, hogy Edmund Husserl és Jürgen Habermas az erkölcs és az ész emberhez kötött fogalmait az interszubjektivitásra helyezte át, és az ezzel összekapcsolt életvilág fogalmára támaszkodva a modern tudományos szemléletmódot a szcientizmussal és a kapitalizmus bűneivel hozza összefüggésbe. „Az ember mindig válságot lát, amikor a társadalmat a kellés-értéke és a történeti tudat kettős szemüvegén keresztül szemléli.” Luhmann, N.: i. m. 91.

<sup>62</sup> Luhmann, N.: i. m. 87–89.

<sup>63</sup> Luhmann, N.: i. m. 93.

kori intenzitását. A szembenállás mérséklődése nyomon követhető a természettudományok szemléletmódjának mind általánosabb érvényesülésében a tudományok valamennyi területén, ám e folyamat megértését és akceptálását a rendszerelméleti koncepció teszi lehetővé.

5. „A humanista tradíció gondolkodói, történetileg szemlélve, feltételezték az előzetesen adott fejlett erkölcs meglétét. Az erkölcs tényszerűségére hivatkozva nyílt lehetőség a *normák* (vagy a normatív módon felfogott orientációs nézőpontok) és a *cselekvés* közötti megkülönböztetésre, és arra, hogy *mindkettőt* erkölcsileg minősítsék.”<sup>64</sup> Ennek alapján vált lehetővé, hogy az az erkölcsi álláspont kiterjesztésével a cselekvést általánosan is mint normák által szabályozott cselekvést ragadják meg, és ehhez igazítva a külső, valamint a belső oldalát kombinálják és rendezzék. Jól ismert, hogy az így felfogott erkölcshez igazodó életvezetés keserves következményekkel járt. Elkerülhetetlen hát, hogy az erkölcs elmélete távolabbi perspektívából közelítsen a tárgyhöz. Luhmann szerint ez a távolabbi perspektíva a humanista tradíció és a rendszerelmélet közötti radikális szakítás révén nyílik meg, mely a cselekvés és a norma tradicionális modelljét két ponton érinti. Egyrészt súlyának megfelelően kell tudomásul venni, hogy az újkori polgári (bürgerliche) társadalomban – beleértve a társadalomra vonatkozó felfogást is – az erkölcsi normák relativizálódtak, illetve az „eljogiasodás” hosszú folyamatában fokozatosan és szelektív módon pozitív joggá alakultak át. Másrészt az emberi létstruktúrák, a fizika, a technika, illetve az organikus élet modelljére támaszkodva kiváltak (herabstrahiert werden) a társadalmi erkölcs kontextusából, önállósodtak. Luhmann megfogalmazása szerint: a struktúrák „autokatalitikussá” váltak. A modern erkölcselmélet válságához vezetett, hogy többé nem igazodhat a norma és a cselekvés fogalmi apparátusához, és nem épülhet a cselekvés és a norma hermeneutikai felfogásához sem; megújításának perspektívája csak akkor nyílik meg, ha a szociális rendszerek struktúrájaként definiálható.<sup>65</sup> A modern erkölcselmélet újrafogalmazása – ha egyáltalán van perspektívája – tehát csak az erkölcs antropológiai tradícióhoz kapcsolódásának felszámolásával és a modern rendszerelméleten belül lehetséges.

6. A rendszerelmélet nem a „humanista tradíció” valamely koncepciójával, valamely történeti formájával, hanem a tradíció egészével szakít, legalábbis annyiban, amennyiben ez a tradíció szerepet játszott vagy egyáltalán játszhat a társadalomelmélet megalapozásában. De a szakítás differenciált: ami az antropológiai oldalát illeti, azzal Luhmann véglegesen leszámol. Az erkölcselmélet perspektívájára nézve azonban a luhmanni álláspont legalábbis nem teljesen egyértelmű. Egyfelől lehetőséget lát az erkölcs – legalább részleges

<sup>64</sup> Luhmann, N.: i. m. 95.

<sup>65</sup> Luhmann, N.: i. m. 96–97.



– rendszerelméleti átírására, vagyis arra, hogy a szociális rendszerek struktúrájaként újratematizálva legyen kifejezhető és ebben a megújított kifejtésben fenntartható. Ebben az összefüggésben némiképpen indokoltnak mondható a most megjelent kötet megelőlegezett címadása is (*Die Moral der Gesellschaft*). Másfelől viszont Luhmann az erkölcs reflexiós elméleteként kifejtendő etikának elsőrendű feladataként az erkölcs *korlátozását* határozza meg, ez pedig semmiképpen sem mutat egy új erkölcselmélet lehetőségének irányába. Harmadrészt Luhmann úgy látja, hogy a legcélszerűbb az, ha az erkölcs és etika problémakomplexum elméleti kidolgozását egy békésebb időszak feladataként jelöli meg. Ennyiben viszont „*A társadalom erkölce*” nem a Luhmann által kitűzött, de nem teljesen megvalósított munkaprogram egyik pontjának foglalatja, hanem éppen hogy „kilóg” a ...*der Gesellschaft*<sup>66</sup> sorozatból. Megmaradva az elsőként említett opciónál, fel kell tennünk a kérdést: valóban sikerült-e Luhmann-nak a radikális szakítás a „humanista tradícióval”, s vajon tényleg nem köszön vissza valamilyen módon az elméletből kitessékelt antropológia?

#### IV. A megalapozás mint relacionalizálás

1. Luhmann elméleti munkásságának egyik legkockázatosabb vállalkozásába fogott, amikor az erkölcs – és általában a normák – antropológiai megalapozását elvetve, a rendszerelméleti megalapozást a relacionalizálásra helyezte át. A kockázat abban áll, hogy az egyik oldalon, az önreferenciális rendszerfelfogás merev kiterjesztésével, az erkölcs kicsúszhat az elemzés keretei közül, és így meghíúsulhat az erkölcs rendszerelméleti átírása. A másik oldalon viszont az erkölcselmélet önálló kifejtése előreláthatólag elég nagy valószínűséggel szétfeszíti (pontosabban: Luhmann által részletesebb kifejtése esetén szétfeszítette volna) a rendszerelmélet egységes fogalmi és szemléleti kereteit és felépítését. Emiatt azután Luhmann-nak a rendszerelméleti paradigma és az azzal legalábbis nehezen összeegyeztethető – vagy éppen annak ellentmondó – megfontolások vékony kötelén kell egyensúlyoznia. A veszélyeket magukban hordozó és feloldandó elméleti dilemmák közül ezúttal hármat kell kiemelnünk. *Először:* miközben a rendszerelméleti alaptezés szerint a szociális rendszerek önreferenciálisak, vagyis olyan kommunikációk, amelyek önmagukat építik fel a bináris kódjaik mentén, addig az erkölcs még Luhmann által is elismerten nem önreferenciális, habár a tisztelt/megvetés bináris kód szerinti kommunikáció. Az önreferencia hiányában az erkölcs nem tekinthető szociális rendszernek. Luhmann a dilemmát egy kategoriális fordulattal oldja meg. Eszerint az erkölcs nem szociális rendszer,

<sup>66</sup> Az 1990-es *Wissenschaft der Gesellschaft*tal indított és az 1998-ban kiadott *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* posztumusz kiadásban lezárt program.

hanem struktúra, melyet a rendszer-kommunikáció folytatásának követelménye kényszerít ki.<sup>67</sup> *Másodszor:* habár az erkölcs rendszerelméleti átírása a struktúrafogalom segítségével megvalósítható, vagyis meghatározott bináris kód szerinti kommunikációként definiálható, és ennek alapján az antropológiai tradíciótól független elméleti problémaként kezelhető, a tisztelet/megvetés kódja mégsem személytelen, hanem továbbra is személyekre vonatkozik. Az erkölcsi kód szempontjából releváns személyek nem egyes funkcióik szerinti szétagoltságukban definiálhatók, hanem *a személyek egészét* tekintve. Ez a definíció viszont legalábbis nyitott a szubjektum irányában, s ennyiben nem adható meg kizárólag a szociális rendszernek a struktúrafogalommal kibővített koncepcióján belül. Luhmann megoldási kísérlete a dilemmára az, hogy meglehetősen homályossá teszi a pszichikai rendszer, a szubjektív rendszer, valamint a személy közötti differencia meghatározását és annak fogalmi határait. *Harmadszor:* miközben az egyes szociális rendszerek számára mindaz környezet, amit nem a saját maguk által binárisan kódolt kommunikációként építenek fel, azonközben az erkölcs saját bináris kódja szerint szervezett kommunikáció úgy „cirkulál” a zárt rendszerek között, hogy legalábbis többükkel kapcsolatba tud lépni. Luhmann koncepcionális megoldási kísérlete két szinten – egyrészt a pszichikai rendszerek interakciója, másrészt a szociális rendszerek kommunikációs szintjén – mozog, melynek következtében most már az erkölcsöt osztja ketté: normatív oldalát az interakció szférájában helyezi el, és a normatív jellegétől megtisztított tisztelet/megvetés kódja mentén tagolódo erkölcsi kommunikációt pedig mint struktúrát a szociális rendszerhez kapcsolja. Végül e kettősségből eredő feszültséget oly módon vezeti le, hogy az erkölcsi kommunikációnak különleges „státuszt” biztosít. A tisztelet/megvetés kettőssége által kódolt erkölcsi kommunikáció nem cirkuláris jellegű ugyan, de cirkulál az autopoieszisz elve szerint felépülő és funkcionáló szociális rendszerek között. A szociális rendszerben struktúraként definiált erkölcs most újabb – a pszichikai rendszerre jellemző – dimenzióval gazdagodik, s így egyidejűleg kettős kötődésű, habár nem közvetítő jellegű, struktúraszerveződésként jelenik meg. Mondhatnánk, az erkölcs mint struktúra olyan rendszerelméleti kategória, amely fellazítja, de nem számolja fel a szociális rendszerek autopoieszisének és önreferenciájának zártságát.

2. Luhmann tökéletesen tisztában van azzal, hogy a „humanista tradíció” (ezen belül külön hangsúllyal az antropológiai tradícióra), bármilyen egyértelmű és kategorikus az elvetése, önmagában nem oldja meg, hanem inkább kiéle-

<sup>67</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 564–565. Már önmagában az is – legalábbis látszólagos – elmentmondás, hogy egyfelől a struktúrák kulcsfontosságúak a rendszerek működése szempontjából, másfelől viszont Luhmann módszertani célkitűzései tulajdonképpen épp ellentétesek azokkal az elméleti törekvésekkel, melyek a struktúrák jelentőségét hangsúlyozzák. Vö. Münch, R.: *Die Kultur der Moderne*, I. 11–34; Brunczel, B.: i. m. 41.



zi az erkölcs megalapozásának problémáját. „Az erkölcs olyan megalapozása, amely a szocialitást (das Soziale) a maga formájára akarja hozni, beleütközik az önreferencia problémájába, s ez új kihívásokkal jár, melyek csak új módon (az erkölcs reflexiós elméleteként – B. I.) értelmezendő etika körébe tartoznak.”<sup>68</sup> Az erkölcs megalapozásának eme új stratégiáját Luhmann logikai és történeti szempontból közelíti meg – mindenesetre az előbbi erős dominanciájával, mely már a probléma kiindulópontjának körvonalazásában is megjelenik. A megalapozásprobléma megközelítésének kiindulópontja annak rögzítése, hogy az ember világban való létének alapvető feltételeként (az antropológia „primitív” emberképével szemben) a tapasztalásnak és az információfeldolgozásnak kezdetben igen szűk lehetőségei állnak rendelkezésére. Luhmann szerint azonban a tapasztalatok és az információfeldolgozási kapacitás bővítésének történeti ténye és menete eleve kiiktatja az antropológiai tradícióban először magától értetődő előfeltételként kezelt, majd később a kölcsönös ráutaltság valamely eleméből (pl. érdek, belátás, szolidaritás) levezetett szocialitás problémáját. Mellőzhető tehát az a kérdés, hogy honnan ered és mi tartja fenn az emberi együttműködést, tekintve, hogy a tapasztalás és az információfeldolgozás – az eredendően szűk lehetőségek szintjén – az organizmus és a pszichikai felépítés szintjén definiálható, tehát nem igényli a szociális dimenzió bevonását. Ebben a társadalomtörténeti állapotban ugyanis is alaphelyzetnek tekinthető az emberi élet állandó és folyamatos túlterhelése, mégpedig abból fakadóan, hogy több lehetőség áll rendelkezésére annál, mint amit megvalósítani képes (komplexitás), továbbá, hogy az egyik lehetőség realizálása több más lehetőség kizárását jelenti (kontingencia). A folyamatos és állandó túlterhelés mintegy indítéka az emberi kapcsolatoknak. Az egyedek túlterhelésének csökkentését ugyanis „a másik perspektívájának az átvétele, a másik szemével látás [és] ennek révén a saját élményhorizont idővesztés nélküli kiterjesztése” nyitja meg.<sup>69</sup> A perspektívák kölcsönös átvételére az elvárások rendszere épül. Az elvárások kölcsönössége, majd reflexivitása, úgymint az elvárások elvárásai, az elváráselvárások elvárásai, magukban foglalják a teljesülés (az elvárások teljesülésének) fokozottan növekvő kockázatát, a csalódás lehetőségét is előidézik. Luhmann innen jut el a norma általános meghatározásához vagy inkább megalapozásához. Eszerint a norma nem egyéb, mint az elvárások fenntartása az egyes szinteken a nem teljesülés esetén is, vagyis kontrafaktuálisan fenntartott elvárás. Másként fogalmazva: a norma úgy határozható meg, mint nem tanulás a kudarcból. Ezzel szemben a tanulás úgy definiálható, mint kognitív-korrigáló reagálás a kudarcra. Innen nézve az erkölcsnek a humanista tradícióban filozófiai szintre emelt problé-

<sup>68</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 312.

<sup>69</sup> Luhmann, N.: i. m. 30.

mája, a Sein és a Sollen nem más, mint a tanulás és a nem tanulás ontológiai abszolutizált kettőssége. Az élet pedig a világ folyamatos (tanulásban és nem tanulásban megvalósított) rekonstrukciója.<sup>70</sup>

Az elvárások iménti szintjei egyben a reflexivitás szintjei is. A saját és az idegen elvárások „háromlépcsős reflexivitása gyors és kölcsönös figyelemmel telített, egyúttal kommunikációmentes megértést tesz lehetővé, mely nem csupán az elvárásokat, hanem a partnerek elvárásainak biztonságát is magában foglalja”.<sup>71</sup> Mindazonáltal – mivel most még a megértés kommunikációmentes formájáról van szó – a kommunikációmentes megértés az interakció szintjén zajlik, mintegy a társadalom környezetében. Itt a kölcsönös megértés a másik énazonosságának alapján történik, amikor is „az alter ego, mint másik én, szabadnak mutatkozik abban, hogy viselkedését [saját belátása szerint] variálja, éppen úgy, ahogyan a megélő én önmagát szintén szabadnak érzi”.<sup>72</sup> Kérdés tehát az, hogyan térhet át az elemzés a kommunikációk szociális rendszerszintjére. Figyelemre méltó, hogy Luhmann ezúttal nem lát különös nehézséget az interakció és a szociális rendszerek közötti határ átlépésében. A kölcsönös és reflexív elvárások (elvárás-elvárások stb.) legmagasabb szintjén megvalósuló elszemélytelenedés (elszemélytelenítés) révén a normák – eltérően a személyközi kívánságtól vagy utasítástól – anonim és objektív parancs formáját öltik. Az elszemélytelenedés egyben segítséget nyújt a személyeknek abban, hogy az elvárások nem teljesülése által bennük (a pszichikai rendszerekben) okozott feszültségeket a szociális szféra levezesse. A tisztelet és megvetés bináris kódja neutralizálja, de nem szünteti meg az ego és alter közötti megkülönböztetést, hanem továbbvihetővé teszi, úgy, hogy az ego és az alter nézőpontjának és önmeghatározásának kölcsönös átvételében a tisztelet fejeződjön ki. Ettől a ponttól ez már a kölcsönös tisztelet kommunikációja.<sup>73</sup> A tisztelet/megvetés bináris tagoltságú kommunikációja ezzel megnyitja az utat az eddiginél (az interakció szintjén lehetségesnél) összetettebb és átláthatatlanabb, ugyanakkor személytelenített és tényszerű elvárások felépítése előtt. Összegezve: „a szociális rendszer a tanulás és a nem tanulás közötti kivételesen fontos döntést nem engedheti át kizárólag a pszichikai rendszer integrációs mechanizmusának”,<sup>74</sup> de ez a funkcióátvállalás csak akkor fogható fel teljes jelentőségében, ha a kommunikációt nem információátvitelként vagy a közvetítés metaforája szerint gondoljuk el. A kommunikáció meghatározása: a szelekció folyamattá tétele (Prozessieren). Az erkölcs esetében a tisztelet és a megvetés kódja szerinti szelekció folyamatos fenntartása. Eddig tart az erkölcsmegalapozás logikai váza. A folyamat történeti oldalát tekintve valamelyest elmosódottabbá válik az elméleti modell képe. Az elvárá-

<sup>70</sup> Luhmann, N.: i. m. 36–37.

<sup>71</sup> Luhmann, N.: i. m. 32.

<sup>72</sup> Luhmann, N.: i. m. 30

<sup>73</sup> Luhmann, N.: i. m. 100, 102, 273.

<sup>74</sup> Luhmann, N.: i. m. 35.



sok fokozataiban felépülő interakció ugyan elszakad attól, hogy pontról pontra igazodjon a környezethez, s ennyiben olyan rendszerként fogható fel, amely előnyösen különbözik az állati interakcióktól, de még nem alkot *társadalmi* rendszert. Társadalomról egy további differenciálás belépése esetén beszélhetünk: „minden társadalom primer szelekciómechanizmusa – beleértve a legprimitívebbet is – nem más, mint az interakciók rendszere és a társadalomrendszer közötti differenciálás. [Ámde] az írás nélküli, szegmentáris társadalmakban csak a jelenléttel együtt járó interakció áll a kommunikáció rendelkezésére, és a rendszer-differenciálás szegmentáris formája gondoskodik arról, hogy a társadalmon belüli környezetben mindenhol hasonló viszonyok legyenek feltételezhetők”.<sup>75</sup> Kezdetben az interakció feltételeire épülő, majd önmaga szelekciós kódja mentén szerveződő kommunikáció teszi lehetővé az interakció és a társadalom közötti határozottabb differenciálódást. Ennek első fejlettebb történeti formájában a stratifikációs differenciálódás rendszerében válik először *problémává* a társadalmi rendszer számára a generalizált erkölcs.<sup>76</sup>

## V. Relációantropológia és rendszerelmélet

1. Hangsúlyoznunk kell: a relácionalizálás luhmanni koncepciója mint a humanista tradíció szubsztanciális emberfelfogásának relációkká bontása, erkölcselméleti fordulópont. Az erkölcs megalapozását immár nem az ember valamely specifikus tulajdonságának vagy képességének előzetes felvétele jelenti, hanem történeti folyamatot generáló relációk. Luhmann koncepciójában e relációk legfontosabb elemei között szerepelnek az elvárásfokozatok, az erkölcsi kommunikáció kódja, melyek együttese – Luhmann feltevése szerint – nem csupán relációkká bontja az antropológiai előfeltevéseket, hanem az eljárás tulajdonképpen célja az, hogy a társadalomelméletből kiiktassa magát az antropológiát. Ám az eredmény mindaddig kétséges, amíg a személy (akire a tisztelet/megvetés bináris erkölcsi kódja „mint egészre” vonatkozik) identifikációja nem választható el teljességgel a rendszerrelációktól. Az antropológiai dimenzió teljes kiiktatása tehát további relácionalizálást igényel. Luhmann ezt a lépést egyrészt a reláció új típusának, a strukturális csatolásnak (Kopplung) bevezetésével teszi meg,<sup>77</sup> másrészt a pszichikai rendszer és a személy fogalmai közötti pontosabb megkülönböztetést látja szükségesnek. Eszerint „a más pszichikai rendszerek vagy a szociális rendszerek által megfigyelt pszichikai rendszereket személyeknek nevezzük. A fogalmi megkülönböztetés szükségessége annyiban marad fenn, amennyiben a személy fogalma kapcsán a megfigyelő erősebb hangsúlyt kap”.<sup>78</sup> Azt mondhatjuk tehát, hogy a

<sup>75</sup> Luhmann, N.: i. m. 212; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 478, 498.

<sup>76</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 141.

<sup>77</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I. 106–107.

<sup>78</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 155.

pszichikai rendszer a megfigyelt, a személy pedig a megfigyelő pozíció szerint definiálható. Ennek a hangsúlyeltolódásom alapuló megkülönböztetésnek az figyelembevételével Luhmann úgy látja, hogy immár a zárt önreferenciális rendszer egyes alapfogalmait közvetlenül alkalmazhatja a pszichikai rendszerekre, „tehát olyan rendszerekre, amelyek a tudatot a tudat révén reprodukálják [vagyis], amelyeket nem külső tudatok tartanak fenn, és nem adnak le kívültre tudatot. »Tudat« alatt ezúttal nem valamiféle szubsztanciális előzetes értendő, hanem csupán a pszichikai rendszer specifikus operációmódozata. [Mindennek alapján] nem férhet kétség ahhoz, hogy a pszichikai rendszerek autopoietikus rendszerek, amelyek nem az élet, hanem a tudat alapján [állnak]”.<sup>79</sup> A még pontosabb meghatározás érdekében mindehhez hozzá kell tenni, hogy a személy, illetve a pszichikai rendszer individualitása, azaz egysege, melyet az újabb filozófiai tradíció rendszerint egyaránt szubjektumnak nevez, a rendszerrelációba átértelmezve „nem más, mint az önreferenciális reprodukció cirkuláris zártsága. A reflexióban (mely egyebek mellett aktualizált tudati folyamat) ez a zártság az önmaga által előfeltételezett tudatként jelenik meg. Csupán ez által tudja, hogy mi ő”, és erről a tudásáról tudomása is van.<sup>80</sup> Ezzel – legalábbis Luhmann meggyőződése szerint – megtörtént a szubjektumként felfogott, antropológiailag értelmezhető ember átírása rendszerelméleti relációkká, azaz pszichikai rendszerekké.

A megszüntetett antropológiai tradíció főbb fogalmai rendszerelméleti átírásban, illetve relációvá átértelmezve fő vonalaiban tehát a következők: *először*, az ember mint specifikus tulajdonságokkal rendelkező „nembeli lény”, immár mint „konkrét, egyedi ember, aki a szociális rendszerek szempontjából környezetként jelenik meg”.<sup>81</sup> Az egyedi meghatározottságában definiált ember (Einzelmensch) a pszichikai és az organikus rendszer együttese. *Másodszor*, a személy mint interakciók, vagyis kölcsönös és komplex elvárások rendszere definiálható. *Harmadszor*, az individualitás mint a tudat alapján cirkuláris operációkban önmagát felépítő, autopoietikus pszichikai rendszer határozható meg. Ily módon a relációk és a relációk relációi – legalábbis első tekintetre – kiiktatták az elméletből az antropológiai tradíció kiindulópontját. Mivel azonban Luhmann maga is érzi, hogy a relációkat alkotó fogalmak – elsősorban a személy (kevésbé a pszichikai rendszer), az individualitás, valamint ezekhez kapcsolódóan az elvárások és a tudat fogalmai – jelentésháttérében újólag felsejlő antropológiai dimenzió kiiktatására további tisztázásokra van szükség, ezért külön is kitér az individuum rendszerel-

<sup>79</sup> Luhmann, N.: i. m. 355. Egyébként pedig az élet nem egyéb, mint az autopoiesisz metaforája, 357. A tudat pedig közelebbi meghatározásban nem más, mint az értelemnek a testi életérzéshez kapcsolt szekvenciája. I. m. 142.

<sup>80</sup> Luhmann, N.: i. m. 357.

<sup>81</sup> Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*, 82.



méleti értelmezésére. Merthogy a 18. századtól az embert egyidejűleg individuumnak és az általános emberiség megtestesítőjének tekintik, és ennél fogva az individuum fogalma eleve antropológiai értelmezést foglal magában.<sup>82</sup> Luhmann válasza: relációs terminusokban kifejezve az individualitás olyan zárt rendszer, amely képes önmaga megfigyelésére és önleírására. Az önleírás pedig olyan folyamat, amely önmagát artikulálja és módosítja, s ehhez olyan szemantikát használ fel, amellyel a rendszer tudatosan képes műveleteket végezni (operieren kann). Kissé világosabb megfogalmazásban: a pszichikai és a szociális rendszer differenciálódásának mértéke szabja meg, hogy az individuum saját individualitását önleírására fel tudja-e használni vagy sem.<sup>83</sup>

2. Az iménti vázlatos és korántsem teljesnek tekinthető kategóriaelemzés<sup>84</sup> a rendszerelméleti átfrást követően is egy rejtett vagy maradvány antropológia jelenlétét sejteti, mégpedig annál fogva, hogy az önálló, autopoietikus

<sup>82</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1025.

<sup>83</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 361–362.

<sup>84</sup> Vázlatos a kategóriaelemzésünk annyiban, hogy a fogalmaknak csak az alaptézissel összhangban álló centrális jelentésüket vettük figyelembe, és nem tűztük célul az egyes fogalmak Luhmann általi meghatározásának az egyes munkákban olykor (mint például a *Soziale Systeme* megjelenése előtti és azt követő) jelentősebb eltéréseit. Nem teljes a kategóriaelemzésünk annyiban, hogy figyelmen kívül hagytuk azokat a kategóriákat, amelyek elemzése a jelenlegi témánk, az erkölcsprobléma vizsgálata szempontjából nagyobb kiterőt tett volna szükségessé. Mégis – mintegy példaként – meg kell említenünk, hogy Luhmann elmélete nem ismer közösségeket, és nem ismeri a közösség fogalmát sem, hanem következetesen a társadalom, a szociális rendszer és ezek környezetére korlátozódik. Így válik számára lehetővé, hogy például a jelen összefüggésben a pszichikai rendszer és a társadalom kettősségét (az első esetben az interakciót, a másik esetben a személytelen kommunikációt) tételezze, és így nem is kell tudomást vennie a közösségi kapcsolatokról. Luhmann kritikusi ezzel kapcsolatban a rendszerszintek (pszichikai rendszerek, organizációk szociális rendszerek, társadalom) közötti kitöltetlen hézagosságot tesz szóvá, és a csoportnak vagy a szocioregiónak a koncepcióba emelése mellett érvelnek. Vö. Neidhardt, F.: *Gruppensoziologie*; Bangó J.: *Theorie der Sozioregion*. Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából azonban a közösség problémája – illetve ennek Luhmann általi mellőzése – nem konstrukciós probléma, hanem az elmélet alapjait érinti. Fontossága részben abban áll, hogy a duális tagoltság tézise (társadalom és egyén) csak a modern társadalomban (a természetes közösségek teljes felbomlásának körülményei között) tekinthető plauzibilisnek. Ezért ennek a dualizmusnak a kiterjesztése a Luhmann által „primitívnek”, „egyszerűnek”, „kicsinek”, „lokálisnak”, „írás nélkülinek” jellemzett együttélési formákra egyértelműen a modern viszonyoknak a korábbi történeti korszakokra történő visszavetítését jelenti. A közösségnek mint kritikus elméleti problémának a fontossága a luhmanni elmélet szempontjából továbbá abban mérhető fel, hogy tudomásulvétele legalábbis nehézségeket támasztana vagy inkább erős érveket szolgáltatna az elvárások szimmetrikus szerkezetének tézisével szemben: az erkölcsi normák alapján integrált közösségek interakciói ugyanis semmiképpen sem tekinthetők szimmetrikusaknak. Végül pedig az ember eredendő közösségi meghatározottságának figyelembevétele alapjaiban tenné kérdéssé az organizmus és a pszichikai rendszer kettősségére alapozott luhmanni kiindulópontot.

rendszerként definiált személy – habár elhalványult jelentésben – továbbra is magán viseli a modern individuum antropológiai háttérű meghatározottságait. Ennek alapján Luhmann-nal ellentétben azt mondhatnánk: nem az élet az autopoieszisz metaforája, hanem inkább fordítva, a cirkuláris tudat autopoieszisz az emberi élet metaforája. Egyfelől a kölcsönös elvárások, az ego és az alter, egymástól elkülönülő pszichikai (szubjektív árnyalatú) entitások közötti interakciók, másfelől a tisztelet és a megvetés bináris kódja szerint differenciált erkölcsi kommunikáció, végül a kettő közötti interpenetrációs jellegű kapcsolatok együttesen az ember, a szubjektum és ennek folyamánaként az antropológiai dimenzió rejtett jelenlétéről árulkodnak. A le nem küzdött vagy a teljességgel ki nem iktatott és ki nem iktatható antropológiai háttér viszont most már a luhmanni modell alapvonásait árnyalja. A modern társadalom rendszerelméleti interpretációja felőli rejtett antropológiai visszacsatolás magyarázatát abban kereshetjük, hogy Luhmann – rendszerelméleti rigorizmusa, továbbá az antropológiai tradíció valamelyest is beható elemzése nélküli kategorikus elvetése következtében – mereven és egymást kölcsönösen kizáró alternatívaként fogta fel a relácionalizálást és az antropológiai tradíció bármely felfogásának fenntartását. E merev szembeállítás alapján azután az antropológiai tradíció kiiktatását a szociológia elméleti megújításaként interpretálta. Ebből az alapállásból viszont fel sem merülhet Luhmann számára az, hogy számításba vegyen további elméleti elágazásokat, így mindenekelőtt annak lehetőségét, hogy magát az antropológiai megalapozást mint relácionalizálást fogja fel, vagy másként: megfogalmazza egy új típusú antropológia, nevezetesen a relációantropológia kidolgozásának igényét.

Ha mármost a relációk Luhmann által kidolgozott modelljét nem tekintjük elméleti és történeti kiindulópontnak, hanem a relácionalizmus *elvének* antropológiai értelmezést adunk – tehát a relácionalizálást nem az antropológia alternatívájaként, hanem az ember általános meghatározására kiterjeszthető szempontként fogjuk fel –, akkor nem az antropológia maradéktalan felszámolását, hanem relációkká transzformálását kapjuk eredményül. A következőkben megvizsgáljuk, hogy miként lehetséges a relácionalizálás luhmanni elvére is támaszkodva az antropológiai tradíció *átformálása*.

3. A relációantropológia lehetőségének gondolata lényegét tekintve nem rendszerelméleti megfontolásokon alapul, mégis lehetővé teszi egyrészt a „humanista tradíción” belüli antropológia luhmanni kritikájának akceptálását, másrészt érvényesíti a szubsztantív meghatározások relációvá bontásának luhmanni koncepcióját. Ennyiben a relácionalizálás módszerére támaszkodik. Luhmann-nal szemben viszont annak tudomásulvételét fejezi ki, hogy társadalomról (akár kommunikációként vagy más definíció alapján) szólva, illetve az embert bármilyen értelemben (akár pszichikai rendszerként, sze-



mélyként vagy tudatként) magában foglaló gondolati konstrukció esetén, az antropológiai dimenzió nem iktatható ki maradéktalanul. A relacionalizmus ebben az esetben tehát nem (miként Luhmann-nál) az antropológiai tradíció kiiktatását szolgálja, hanem az antropológia újraértelmezésének lehetőségét jelenti. Ezért az antropológia relációs felfogása elkerülhetetlenül a luhmanni elmélet, jelesen a rendszerelméleti megközelítés alapjainak revízióját is magában foglalja.

(a) A relációs meghatározásokra támaszkodó megfontolások alapján az önálló antropológiai státusz igényével fellépő antropológiai kiindulópont nem lehet valamely olyan önkényes és axiomatikus definíció – még abban az esetben sem, ha egyébként plauzibilis –, mely (legalábbis érvényességi igényét tekintve) megadhatná az embernek történetileg invariáns, vagyis mindenkor érvényesülő tulajdonságát vagy tulajdonságait. Hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a tekintetben – vagyis az emberi természet invariáns-lényegi meghatározásának kritikáját illetően – Luhmann joggal érvel a „humanista tradíció” antropológiájának szubsztantív irányultságával szemben. Ha viszont a luhmanni relacionalizmust elválasztjuk a rendszerelméleti kapcsolódásaitól, és mint az antropológiai alapszerkezet meghatározásának módszerét fogjuk fel, akkor azokat a sajátos viszonyokat és e viszonyok sajátos összefüggéseit vehetjük szemügyre, amelyek változása, dinamikája egyben az emberre jellemző tulajdonságok kialakulására és ezek változására is rávilágítanak. A luhmanni relacionalizálás átértelmezésének eredményeként az *antropológiai alapszerkezet* koncepcióját dolgozhatjuk ki. Eszerint az antropológiai alapszerkezet olyan elemek kapcsolódása, amelyek maguk is relációk, és amelyek együttesen és összekapcsoltságukban mintegy határkijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző élőlények között. És éppen ennek révén az emberi létezés viszonylagosan megbízható végső állapotát jelzik. Annyiban *viszonylagosak*, hogy alkotóelmeinek mindegyike előzetes természettörténeti folyamat eredménye, ezért „visszafelé” történetileg és elméletileg tovább lehet haladni az alapszerkezet határain túlra. Így például át lehet lépni a fizikai-organikus szerveződés vagy a szubhumán pszichológia területeire. Az alapszerkezet *megbízhatóan végső relációk* együttese annyiban, hogy a relációkból kilépve már elhagytuk az ember meghatározásának lehetőségét és az ember nélküli természet területére lépünk át. Az antropológiai alapszerkezet sajátossága tehát, hogy az elemek maguk is részben relációk, mégpedig azok a sajátos relációk, melyek csakis az embert jellemzik. Így tekintve az ember egy biológiailag (is) sajátos fajnak (species) olyan, csak rá jellemző viszonyrendszert kialakító lénye, amely viszonyrendszer létezésének mikéntjét, önfenntartásának és változásának forrását egyaránt jelenti. E viszonyrendszer különössége nem intenzitásában, rugalmasságában, hanem struktúrájában mutatkozik meg. E struktúra dimenziói:

*Először*, az embernek élete természeti előfeltételeihez való sajátos viszonya, a természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – *ember*. Az ember olyan része a természetnek, aki sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső-természeti meghatározottságáról, az ember és a természet közötti folyamatos kapcsolatról és anyagcseréről van szó. *Másodszor*, a faj egyedeinek egymáshoz való viszonya, az együttélés egy sajátos módjában, vagyis közösségi létmódjában meghatározott ember. Ez a belső meghatározottság egyfelől az egyes egyedek egymáshoz, másrészt az egyesnek a többiekhez mint a vele együtt élőkhöz való kölcsönös viszonyát foglalja magában. Ebben a relációban a közösségről és a közösségben élő egyedekről és kölcsönös viszonyaikról van szó. *Harmadszor*, az embernek önmagához való viszonya mint *önmeghatározás*, mégpedig mind az előbbi két kapcsolatában (a természethez és a többiekhez vett önmeghatározásként), mind pedig a közösségnek önmagához és az egyénnek önmagához való reflexív viszony eredményeként felfogott önmeghatározás. Önmeghatározásában mint reflexiós viszonyban az ember mintegy kinyújtózik az időben: stabilizálja magát.

(b) Alapvető jelentőségűnek tekintjük, hogy e hármas viszony együttesen és egymáshoz kapcsolódóan jellemzi az embert, ezért és ennyiben tekinthető antropológiai alapszerkezetnek. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet elemeiként *egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az emberre vonatkoztatva egymást feltételező dimenziók*. Egymást feltételező összekapcsoltságuknál fogva e relációk kölcsönösen, a relációk relációjaként, egy második szintű viszonyrendszerben – történeti-társadalmi szerveződési formaként – az alaprelációk *egymáshoz képest* változó egyensúlyát, dominanciáit és feszültségeit foglalják magukban. Ennyiben az antropológiai alapszerkezet a történeti-társadalmi szerveződési formák társadalomelméleti elemzés kiindulópontjának tekinthető.<sup>85</sup> Az ember és természet, a közösség és egyes, a közös és egyéni önreflexió egyrészt kölcsönös és egymást meghatározó viszonyok, másrészt egymással ellentmondásban álló meghatározások. Ebből a nézőpontból adódik az egyes történelmi korokra és önreflexióikra társadalomelméleti rálátás.

<sup>85</sup> Megjegyzendő, hogy egyes társadalomelméleti koncepciók – e viszonyok különböző oldalait egymástól elválasztva és függetleníve, gyakorta pedig részlegesen – korábban már több megközelítésben is jellemezték az antropológiai alapstruktúrát, illetve ennek egyes viszonyait. Korántsem az idekapcsolható kategóriák és tagolások áttekintésének igényével jegyezzük meg, hogy a hármas viszonyrendszer már felsejlik bizonyos antropológiai elemzésekben is. Így például Eder, K.: *Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur. Ab wann gibt es menschlichen Gesellschaften?* In: Kamper, D. – Wulf, Ch. (Hg.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*, 101–118. Ugyancsak ennek a struktúrának a körvonalai ismerhetők fel egyes mítosztípológiákban, vö. Kirk, G. S.: *A mítosz*, 1993.



De az egyes relációk is feszültséget hordoznak magukban. Így az eredeti természeti létfeltételei közül kiemelkedő-kiszakadó ember csak ugyanezen természeti feltételeit és meghatározottságait reprodukálva képes fennmaradni. Ennélfogva a megbontott eredeti természeti kapcsolódásait a relációk második szintjén valamilyen módon helyre is kell állítania. Az ellentmondás abban áll, hogy egyfelől az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten nyilvánul meg emberként, másfelől mint életének feltételeihez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik a természethez. Ennek a kettősségnek az ellentmondásában az azonos fajhoz tartozó egyedek természeti közössége formálódik ki (család, horda, törzs), nyilvánul meg (nyelvek és szimbólumrendszerek) és oldódik fel (mágia, totem, rítusok), majd hozza ismét létre (reprodukción). Csak így, az együttes cselekvésnek a három alapviszony dimenzióiban való kibontakozása, valamint folyamatossága esetén válsul meg a sajátosan emberi létezési forma, az emberi életnek a legszélesebb és legáltalánosabb értelemben vett reprodukciója. Az ember-természet relációban kialakuló legeredetibb és legősibb reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát a meg nem szüntethető, de ismételten és időlegesen feloldható feszültség jellemzi. A feszültség egyrészt az embernek a természettel szembeni normatív „igazsága”, másrészt a „békekötés” (az ellentmondás oldása) gyakorlati szükségessége között áll fenn. Miközben az együtt élők csoportja (család, horda, törzs) maga is a természet részének tekintí önmagát, azonközben ugyanennek a közösségnek a természet erői fölé kell kerülínie.

(c) Társadalomelméleti és történeti szempontból az eredeti emberi reprodukció további részletezésénél nagyobb jelentősége van annak, hogy az antropológiai alapszerkezet az emberi együttélés három nagy történeti formáját alapozza meg. Az *első*, eredeti formát röviden említettük. A *második*, tehát a közösségek hierarchikus elrendeződésén és differenciálódásán alapuló struktúráknak hozzánk legközelebb álló történeti formája az európai stratifikációs rendszer. A stratifikáció alapja nem más, mint a közösségek hierarchiája, amelyben a közösségi lét – csak mind elvontabban kifejezhető – igazsága és folyamatos gyakorlati megbontása közötti ellentmondást az e világi gyötrelmek, bűnök és a túlvilági harmónia fejezi ki és oldja fel. Ezt a formát az autonóm (szabaddá tett vagy a közösségtől megfosztott) egyén fokozatos kiemelkedése élezi ki. Így az emberi együttélés *harmadik* történeti formája a magánegyének egymás közötti közvetlen kapcsolatára épül. A közösségi kötöttségeit önmagáról levetett egyén úgy lép más, hasonlóan szabaddá vált egyénnel kapcsolatokba és a létfeltételeit biztosító reprodukció mechanizmusába, amilyenné a közösségi kötelékei kioldása eredményeként

*lett*: nyitottan funkció szerinti (szét)tagolása csoportokba szerveződése és differenciálódása előtt. A modern társadalom a funkcionális differenciálódás és csoporttagoltság rendszere.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Habár itt nincs terünk arra, hogy akár vázlatosan is kitérjünk a társadalomrendszerek történeti formáit tárgyaló különböző koncepciók bemutatására, elkerülhetetlen annak megemlítése, hogy Marx egyfelől az ember és a természet közötti eredendő egyensúly meg bomlását a magántulajdon létrejöttében vélte megtalálni, másrészt a tőkeviszonyt a magántulajdon legkifejelettebb és általános társadalmi formájaként fogta fel, és ennek alapján vázolta fel a történelem nagy korszakait. Mindazon által meg kell említenünk, hogy Marx (Hegelnek a szellem „realizációjának” történeti szakaszaira vonatkozó felfogását bíráló) korai írásaiból kibogozható egy másik, mégpedig a relációantropológiai irányban értelmezhető formációelméleti megközelítés is. Legvilágosabban a Friedrich Engelszel készített fiatalkori terjedelmes írásmű, a *Német ideológia* fennmaradt egyik rövid passzusa jellemzi az embernek a természethez fűződő viszonyát. A helyenként töredékes szövegből és kusza gondolatmenetből eléggé pontosan rekonstruálható az általában vett termelésnek mint sajátosan emberi tevékenységnek a dimenzióira („hogya a németek [vagyis az ifjú hegelianusok – B. I.] számára világosan írjunk: mozzanataira”) vonatkozó felfogás. Eszerint a termelésnek az egymástól nem fokozatokként elválasztható, azaz nem különálló, hanem egymást feltételező, egymással kölcsönös kapcsolatban álló oldalakként meghatározható dimenzióit a következők szerint lehet meghatározni. Egyrészt az embernek a természethez fűződő sajátos viszonya (az anyagi élet termelése), másrészt az embernek önmaga tevékenysége eredményéhez való viszonya (a szükségletek termelése), harmadrészt, az emberek egymás közötti viszonya, vagyis az egyéneknek és közösségeiknek – mindenekelőtt a családnak – a „termelése” (az emberi élet reprodukciója). Végül, mintegy záró dimenzióként kapnak helyet az ember tudati viszonyulásai (szellemi termelés) (Marx–Engels: *Német ideológia*, 21–32). E vázlatokat két fontos módszertani megfontolás emeli a későbbi művek formációelméleti fejtegetései fölé. Először az, hogy az emberi együttélés különböző társadalomtörténeti módozatainak következetes tárgyalása szükségképpen antropológiai kérdéseket vet fel. Másodszor az, hogy a szövegekben foglalt gondolatmenet az ember meghatározását nem valamely specifikus, megkülönböztető tulajdonság alapján (az embert meghatározhatjuk, ahogyan csak akarjuk, ám az ember önmagát, akkor határozza meg először, amikor kialakítja a fentebb említett „mozzanatok” – írják ugyanott), hanem – jóllehet a termelés alá rendelve – a specifikus emberi tulajdonságok forrásaként felfogott alapviszonyok mentén adja meg. Ezáltal egyfajta relációantropológiai felfogáshoz közelítenek, egyfajta antropológiai alapszerkezetet vázolnak fel. Márkus György a múlt század hatvanas évtizedének közepén kísérletet tett arra, hogy Marx korai munkáiban fellelhető töredékes gondolatmeneteket kibontva rekonstruálja a tulajdonformákat megelőző antropológiai felfogásához kapcsolódó fogalmait – például a munka, a nembeli lényeg –, és Marxnál egy feltételezett egységes antropológiai elmélet jelenlétét mutassa ki. Vö. Márkus Gy.: *Marxizmus és antropológia*. Márkus bemutatja, hogy Marx az embert univerzális természeti lényként, társadalmi lényként és tudatos lényként határozza meg, mely e meghatározottságainál fogva önmaga alakítja történelmét. Márkus vizsgálódásának tanulsága egyrészt az, hogy Marx antropológiai alapfogalmai nem csupán kölcsönösen feltételezik, hanem átfedik egymást, és együttesen az emberre vonatkozó koherens elmélet alapelemei. Másrészt arra a következtetésre jut, hogy az egymásra támaszkodó fogalmak cirkuláris együtteséből kibontható történetiségi elv túl általános és elvont ahhoz, hogy a nagy társadalomtörténeti periódusok – vagyis a formációelméleti megfontolások – megalapozását szolgálják. Annál fogva látjuk indokoltnak az antropológia irányba nyitó szövegtöredékek felidézését, mert az azokban körvonalazott több dimenziós relációantropológiai koncepció a későbbi művekben nemcsak kibontatlanul marad, hanem még ebben a vázlatos formában sem tér vissza. Ettől az antropoló-



4. Mint jeleztük, a társadalomtörténeti tagolás érintkezési pontjai ellenére az antropológiai alaprelációk bevonása az elemzésbe Luhmann erkölcselméleti megfontolásainak alapvető kritikájára és revíziójára vezet. Eszerint – Luhmann felfogásával ellentétben – az etika nem az erkölcs duális kódja ki- és bekapcsolásának elmélete, amely a kezdetben elfogult kezelő bemutatásától a semleges és pártatlan megfigyelői státuszára igényt tartó modern etika működéséig tart. Ehelyett az erkölcs társadalomelmélete az ellentmondásokkal telített antropológiai alaprelációknak a történeti időben változó, különbözőképpen súlyozott elrendeződését mutatja be. Így az erkölcsnek az antropológiai alaprelációkra támaszkodó elmélete – programja szerint – feltárja az ellentmondásoknak azokat a történeti formáit, amelyek a cselekvő embert döntésre kényszerítik, s értelmezi azokat a normákat, amelyek mentén a cselekvők döntéseiket meghozzák.<sup>87</sup> Ezzel szemben – mint láttuk – Luhmann számára nem létezik explicit antropológiai kérdés. Ennek ellenére – mintegy az elméletből kitessékelt antropológia visszatérésének kényszerű elismeréseként – az antropológiai alaprelációkat kerülő úton mint a szociális

giai kiindulóponttól elszakadva a későbbiekben Marx a társadalmi formák történeti változását a tulajdon és a magántulajdon – további elemzésre nem szoruló – átalakulása felől közelítve és így leszűkítve értelmezi. Általában a tulajdon s ezen belül kiváltképpen a magántulajdon képezi számára az elemzésnek azt a gyújtópontját, ahonnan valamennyi történelmi változás elindul, és eredményét tekintve becsatlakozik. Már magában a *Német ideológiában* is, közvetlenül az idézett szövegrészeket követően, a munkamegosztásra hivatkozva ez utóbbi felfogás dominál. A későbbi formációelméleti gondolatmenetekben csakúgy, mint a kor etnológiai irodalmát elemző jegyzeteiben (vö. Krader, L.: *Introduction to the Ethnological Notebooks of Karl Marx*) pedig a tulajdon oly erővel nyomul előtérbe, hogy a társadalomtörténeti korszakokat, immár definíció szerint is, a *tulajdonformák* történeti menetének tekintti az ismert sorrendben: törzsi, az ókori közösségi és állami, a feudális vagy rendi, végül a tőkés tulajdonforma. Az elmélettörténet további menete során többször, legutóbb a huszadik század második felében felpeszsdült formációelméleti eszmecsere is ez utóbbi állásponthoz igazodik. Habár történnnek kísérletek a társadalomtörténeti periódusok és a tulajdonformák azonosításának feloldására, mégpedig a tulajdon, a közösség és az egyén közötti kapcsolatvariációk történeti-logikai értelmezésével. (Vö. pl. Tőkei F.: *Az ázsiai termelési mód; A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*; Krader, L.: *Dialectic of Civil Society*; Hindess, B. – Hirst, P.: *Pre-Capitalist Modes of Production*; Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History*.) Ennek ellenére még a leginvenciózusabb formációelméleti munkák sem jutottak el a relációantropológiai gondolat felelevenítéséig, még kevésbé az antropológiai alapviszonyoknak az elemzéséig és továbbgondolásáig. Továbbá, és ezzel is összefüggésben, a csaknem két évtizedig folytatódó, máskülönbben sokfelé elágazó formációelméleti vitában nem vették komolyan figyelembe az eredeti marxi antropológiai állásponttal szemben még a század legelején indokoltan megfogalmazott legfontosabb kritikákat sem. E kritikák persze nem annyira az antropológiai relációk meghatározását célozták, hanem a társadalmi viszonyoknak a termelés és a tulajdonviszonyok alá rendelését vették célba, kiváltképpen pedig a szellemi termelés fogalmával és másodlagos szerepre szorításával szemben fogalmaztak meg érveket. Vö. Durkheim, E.: *A társadalmi munkamegosztásról*; Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I–III.

<sup>87</sup> Az antropológiai struktúra relációira alapozott társadalomtörténeti formák valamelyest részletesebb bemutatására vö. Balogh I.: *Társadalomelmélet és a globális krízis*.

rendszer dimenziót, illetve relációit fogalmazza újjá. Az antropológiai megalapozás nélküli dimenziók azonban most az elméleti konstrukció elemeiként szerepelnek, melyeket Luhmann részletes érvelés nélkül, többé-kevésbé önkényesen emel be az elméletbe.<sup>88</sup> Az általunk felvázolt antropológiai megalapozottságú relációkat a luhmanni fogalomrendszer hármas dimenziójába átrva a következő tagolást kapjuk:

(a) a luhmanni *tárgyi dimenzió* esetében, az értelemmel bíró intenciók tárgyairól, illetve az értelemmel bíró kommunikáció témáiról van szó. Luhmann szerint az értelem (Sinn) tárgyi artikulációja két nem ismert (dolog) megkülönböztetése, mint „ez”, illetve „az”, amelyeket később majd külsőként és belsőként tudunk megkülönböztetni.<sup>89</sup> A természet-ember viszonynak eme luhmanni modellje (pontosabban: átírása) az antropológiai alapviszonyokra építő felfogással szemben nyilvánvalóan redukciós jellegű. Mégpedig egyrészt a természeti tárgyakhoz való emberi viszonynak felosztási problémává redukálása értelmében, másrészt a kettős konstitutív viszony (úgy mint a természet megváltoztatásának és az ember kiteljesedésének) statikussá rögzítése tekintetében.

A luhmanni *szociális dimenzióban* (b) az ember a vele azonos értelemmel bíró lény, mint alter-ego jelenik meg, és „az elfogadottság relevanciáját a világtapasztalás és értelemrögzítés artikulálja”. Az értelem – a szociális dimenziójában – nem valamely objektívhez kötöttséget foglal magában, hanem az értelmi megragadás lehetőségének megkettőződését jelenti.<sup>90</sup> Az értelemmel bíró ego és alter kapcsolatára redukált szociális dimenzió az egymástól független és ebben az értelemben szabad egyének világa, melyre nézve még az a kérdés sem merülhet fel, hogy az autonóm egyéneket milyen indítékok vezetik társas kapcsolatok létesítésére. Luhmann-nál nyoma sincs annak, hogy az emberi szocialitás a közösséggel és az értelmes együttműködéssel kezdődik. Ennek az eleve adott szocialitásnak a helyébe Luhmann a személytelen kommunikáció ugyancsak eleve adott szféráját illeszti.

Végül (c) a luhmanni *idődimenzió* a „múlt és a jövő irányában meghosszabbított esemény” horizontját nyitja meg, mely a közvetlen tapasztalás és élmény kitágítását teszi lehetővé.<sup>91</sup> Luhmann szerint a realitásnak „a múlt és a

<sup>88</sup> Az antropológiai megalapozás nélküli konstrukció bizonytalansága teszi érthetővé és indokoltá azt a kérdést, hogy vajon miért tekinti Luhmann kiemelt fontosságúnak a tárgyi, szociális és idődimenziót a lehetséges más dimenziókkal, mint például az operatív vagy a kognitív dimenzióval szemben. Vö. Willke, H.: *Systemtheorie*, 1993.

<sup>89</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 114–115. Korábban: a tárgyi dimenzióban történik a társadalom egyre erőteljesebb feloldásának és rekombinációjának folyamata. Vö. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 37. Később, világosabb értelmezésben: a tárgyi dimenzió „rendszerelméleti értelmezésben a rendszer és környezetét jelenti”. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1136.

<sup>90</sup> Luhmann, N.: i. m. 118–119. Az evolúció szempontjából: a szociáldimenzió a szabadságok kölcsönös megengedése. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, I. 38.

<sup>91</sup> Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 116.



jövő differenciája szerinti” tagolása neutralizálja a jelenlét és a távollét szerinti differenciálódást, s az el nem érhető jelöli meg, ezzel egyben a jelen értelmező interpretációjának alapját teremti meg. Ily módon a történelem mint az idő különleges értelemdimenziója nem események láncolata, hanem szabad hozzáférés az eseményekhez a múlt, illetve a jövő értelméhez kapcsolatosan.<sup>92</sup> Az idődimenzió (múlt és jövő) történeti alakulását Luhmann több alkalommal is meglehetősen részletesen tárgyalja. Ám az „idő szemantikájának” és változásainak leírása – így a régi és a modern európai időfelfogás közötti különbség bemutatása – értelmező magyarázat nélkül marad. Valójában azonban az ember számára az idő nem egyéb, mint kiterjeszkedés és önmeghatározás, vagyis közvetítések (például az őskökhöz kapcsolódás) révén megvalósított folyamatosság a múltból a jelenen át a jövőbe.

5. Ha most már a tárgyi, a szociális és az idődimenzió kategóriáit visszaértelmezzük az antropológiai alaprelációkba – oda tehát, ahonnan Luhmann valójában elvonatkoztatta és rendszerelméleti koncepcióba áthelyezte őket –, akkor az eredeti luhmanni leírásnál sokkal világosabb és tagoltabb képet kapunk. Kirajzolódnak előttünk az alaprelációk történeti kialakulás szerinti sorrendjének ellentmondásformái és az ezek eredményeként lerakódó rétegek mint az alaprelációknak a történeti időben létrejött, egyúttal pedig a mindenkori jelenben együttesen rendelkezésre álló struktúrái. Így a Luhmann által *tárgyi dimenzióként* (A) megjelölt összefüggésben: (a) a természetben készen talált anyagokhoz és tárgyakhoz, jelenségekhez való közvetlen viszony, melynek alapja az eredeti ember-természet reláció; (b) az emberi közreműködéssel átalakított tárgyakhoz, anyagokhoz való viszony. Vagyis a már létrehozott, „második” természethez kapcsolódás; (c) a szimbolikus „tárgyakhoz” való viszony. (B) A *szociális dimenzióban* (a) a közösen végzett emberi tevékenység mint cselekvés viszonyai; (b) az egyesnek a közösséghez való viszonya mint viselkedés és magatartás; (c) az egyesek egymás közötti közvetlen viszonya mint interakció. (C) Az *idő dimenziójában* (a) az embernek az eltelt emberi időhöz való viszonya mint tradíció; (b) az embernek az idő folyamatosságában való létezése mint történelem; (c); az embernek önmagához való időbeli viszonya és változása mint önmeghatározás.

Az, amit Luhmann a társadalomrendszer komplexitásának nevez, nem egyéb, mint képletes-elvont kifejezése annak a körülménynek, hogy valamely társadalmi jelenség, folyamat keletkezésében és működésében egyidejűleg valamennyi dimenzió és a dimenziók valamennyi rétege – jóllehet korántsem egyenlő súllyal – egyszerre vesz részt. A komplexitás Luhmann által alapvetőnek tekintett, vagyis a rendszereket létrehozó redukciója pedig nem más, mint annak elvont megfogalmazása, hogy a jelenségek létrejöttében, a történések lefolyásában és a keletkezések kibontakozásában e dimenziók és

<sup>92</sup> Luhmann, N.: i. m. 118.

rétegeik nem egyenlő szerepet játszanak. Továbbá, a komplexitás redukciójának luhmanni tézise ugyancsak elvont megjelölése annak, hogy a társadalomrendszer történeti és aktuális valóságának megismerése során elkerülhetetlen, hogy a dimenziók és elemeik együtteséből az elemző a saját nézőpontja szerint maga is súlyozásra, szelekcióra kényszerül.

Luhmann rendszerelméletének alapkategóriái, mindenekelőtt az önreferencia, az autopoiesisz, rekurzivitás, önmeghatározás – a maguk tényleges helyére, az antropológiai alapelációkba visszatranszformálva – az újabb (szociológiai) társadalomelméletben meglepő élességgel fejezik ki a modernség alapvető dilemmáját és krízisét. Nevezetesen, hogy csak egy második szintű rendben lehetséges a társadalom önszabályozása és a személy szerepének meghatározása.<sup>93</sup> Ugyanis a személynek mint „önmagába záródó” megfigyelőnek a megfigyelése egy következő szintre utal, amelyen már a megfigyelő mint nem megfigyelhető lép fel. A nem megfigyelhető megfigyelő Luhmann által megfogalmazott paradoxonja pedig az időben oldódik fel.<sup>94</sup> Másként kifejezve, azt mondhatjuk, hogy az ember önmeghatározásának újabb kori formáinak és módjának krízise egy következő – jövőbeli – formában oldható csak fel. Luhmann teljesítménye ebben az értelmezésben nem más, mint az alternatíva igényének ellentmondásos – ezért paradoxonokban megfogalmazott – elméleti felmutatása: az önmeghatározásnak önfelépítésé, önreferenciává emelése az eddig létrejött-létrehozott alapokon. Az elméleti fordulat igazi tartalma azonban csak akkor tárul fel, ha tisztázzuk, hogy az egyén önmeghatározása a „humanista tradíció” minden elemének kiiktatásával és az erkölcsi-normatív dimenzió teljes kizárásával nem valósítható meg. Amiként – ebben egyet kell értenünk Luhmann-nal – nem lehetséges a be nem látható jövő megkonstruálása egy posztulált emberi lényeg beteljesítésnek programjaként sem. Miközben tehát továbbra is érvényes marad a luhmanni álláspont, mely szerint az önmeghatározás a személy azonosságának és nem-azonosságának reflektált (az önmegfigyelésben felszínre hozott) differenciája, mely fejlődést generáló feszültség, azaz perspektívákat hordozó tendenciák forrása, azonközben a személy (a szubjektumnak) megfigyelővé redukálása tarthatatlannak bizonyul.

6. Az imént nagy vonalakban felvázolt transzformáció eredményéből Luhmann elméleti konstrukciójára visszatekintve tesznek szert jelentőségre a kommunikáció fogalmi kiszélesítésére utaló – szociális dimenzióhoz kapcsolódó, ámde a rendszerelméleti keretek közé legalábbis nehezen illeszthető és többnyire félbeszakított – luhmanni gondolatmenetek. Közöttük legjellemzőbbnek tekinthetjük a „világuniverzális relevancia” fogalmát, a konszenzus és a disszenzus „orientációdimenziójának” értelmezhetőségét, ez utóbbinak a tárgyi dimen-

<sup>93</sup> Luhmann, N.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. 1075–1079.

<sup>94</sup> Luhmann, N.: i. m. 1081.



zióhoz kapcsolódását, a mindennapi élet és ennek erkölcsi relevanciáját.<sup>95</sup> Ezek a fogalomértelmezések úgy jelennek meg a luhmanni elméleti rendszerben, mint a kommunikáció olyan leágazásai, amelyek nem illeszkednek maradéktalanul a személytelenített szociális fogalmaihoz. Luhmann a szociális dimenzió értelemhorizontjáig elvezető kategóriameghatározásokat Husserlrel és Habermasszal szembesítve úgy látja, hogy jóllehet, itt kimerültek a „humanista-antropológiai tradíció” elméleti lehetőségei, ámde – különösképpen a szociális és az idődimenzió dinamikájának és perspektívájának kibontása – immár a személytelenített szociológiai elmélet határait is érzékelteti. Ha most már a Luhmann által függőben hagyott fogalmi-elméleti problémákat és a mind gyakrabban felbukkanó elméleti paradoxonokat (ezek közül mostani témánkkal összefüggésben a „nem megfigyelhető megfigyelő” paradoxont) emeltük ki, akkor a luhmanni elmélet sajátos kettőssége tűnik elő. Olyan kettősség, amelynek jellemző vonásait ő maga sokoldalúan és körültekintő elemzéssel mutatja be egy más történelmi időszakban, a 16. és a 18. századi szemantikák elemzése során. Eszerint az átmenet szemantikája egyidejűleg fenntart egy elméleti tradíciót, de egyben túl is lép rajta egy olyan kétesélyes történelmi folyamatban, amelynek kimenetele nem ismert a kortársak előtt, hanem csak a későbbi nemzedékek számára az alternatívák közötti „választás” véglegessé válását követően világítható át. Átmeneti időszak szemantikájaként értelmezve, maga a luhmanni erkölcselmélet (ezúttal megengedjük magunknak azt a feltevést, hogy Luhmann elméletének összességében is ez a mondandója) tisztázandó alternatívák provokatívan éles bemutatása. A magunk részéről a Luhmann által jelzett, de nem reflektált elméleti alternatívát mint *vagy* a szociológiai-társadalomelméleti tradíció továbbfolytatását, *vagy* egy új megalapozottságú társadalomelmélet lehetőségét fogalmazhatjuk meg. Ebben Luhmann állásfoglalása egyértelmű: az organikus-rendszer-elméleti kiindulópont alapján a szociológiai tradíció elméleti válságából a személytelen szociális rendszer automatizmusainak elemzésével kereste a kiutat. Ennek következményeként nem hagyott más lehetőséget a maga számára, mint az erkölcs minimalizálása. Az elméleti problémák mögött azonban egy további, gyakorlati alternatíva, a modernség elágazó perspektívái sejlenek fel. Luhmann terminológiájában megfogalmazva: vagy az önmagát felépítő és működtető szociális rendszer (melynek környezetként feltétele, de nem alakítója a pszichikai rendszer), vagy a pszichikai rendszerré nem redukálható személyiség (szubjektum, egyén) szerzi meg dominanciáját a tőle mindinkább függetlenedő szociális-társadalmi viszonyai felett. Habár Luhmann nem számol egyik alternatíva lehetőségével sem, sőt explicit módon kizárja ezek felmerülését, mégis elméletében elrejtve jelen vannak és felszínre hozhatók, valamint kritikai elemzéssel ki is bonthatók azok a lehetőségek, amelyek egy még nem létező, de lehetséges struktúra szemantikájának forrásként szolgálhatnak.

<sup>95</sup> Vö. Luhmann, N.: *Soziale Systeme*, 119–122.





## Az igazság mint konszenzus? Habermas igazságkonceptiójának bírálatához

Az igazságelméletek azoknak a feltételeknek az elméleti tisztására irányulnak, amelyek az igazság kritériumaként szolgálnak. Azonközben, hogy Habermas kidolgozza az igazság konszenzuselméletét és a konszenzust az igazság kritériumaként határozza meg, legalább három, egymáshoz szorosan kapcsolódó, elmélettörténetileg is jelentős fordulatot hajt végre. Először az igazság fogalmát kiemeli hagyományos filozófiai, ismeretelméleti kontextusából<sup>1</sup> és a filozófiai tradíciótól megkülönböztetett társadalomelméleti irányba értelmezi át. Ehhez kapcsolódva másodsor, az igazság fogalmát összefüggésbe hozza a modern kapitalizmus politikai rendszerének új szempontú elemzésével, közelebbről az állampolgárok és a politikai döntéshozók nyilvános diskurzusára és konszenzusára épülő deliberatív demokrácia perspektívájának vizsgálatával. Végül – mindezekről korántsem függetlenül – harmadszor, egy döntő kérdésben, nevezetesen a modern társadalom alapvető ellentmondásának, az elidegenedésnek a felfogásában szakít saját elméleti otthonával és az onnan kapott örökséggel. E gondolati és elméleti fordulópontok lezá-

<sup>1</sup> Habermas az igazság konszenzuselméletét főként az igazságnak – a filozófiai tradícióban legalábbis Arisztotelészig visszakövethető – korrespondenciaelméleti felfogásával szemben, az újabb keletű (pl. szemantikai vagy performatív) igazságkonceptiókra támaszkodva dolgozta ki. Vö. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 127–186. Itt jegyezzük meg, hogy egy korábbi, még az 1972-ben, előkészítő tanulmányként írt szöveg *A kommunikatív cselekvés elmélete* részeként készült. Az 1981-ben megjelent kétkötetes műben azonban már nem egységes szöveggént, nem önálló fejezetként szerepel, hanem a fő szöveg egyes témáihoz kapcsolódva. Továbbá pedig egy lényeges tartalmi kiegészítéssel, mégpedig a cselekvéssel összefüggő „világ” (pontosabban az objektív, a szociális és a szubjektív világ) fogalmával összekapcsolva. Ez a kiegészítés már átvezet az igazság második megfogalmazásához. Ezért a továbbiakban a két szövegváltozatból az eredeti 1972-es tanulmány szövegéhez igazodva tárgyaljuk az igazságkonceptió első megfogalmazását, s – Habermas eredeti elképzelésével szemben – a *Theorie des kommunikativen Handelns* igazsággal összefüggő részeit már a második megfogalmazáshoz való átmenetnek tekintjük. Az újabb kori korrespondenciafelfogással szembeni *filozófiai* érvelését egy későbbi írásában így foglalja össze: „A szubjektivitás fogalmával dualizmus lépett fel a belső és a külső között, mely azt a nehéz feladatot jelölte ki a szellem számára, hogy hidalja át a közörtlük keletkezett szakadékot. Ezzel azonban ajtót és ablakot nyitott a szkepticizmus előtt. A saját élmény privát jellege, melyre az abszolút bizonyosság épül, egyúttal alapja a kétségnek abban a tekintetben, hogy vajon a világ, ahogy az élményekben megjelenik, nem csupán illúzió-e. Ez a szkepszis a mentalizmus pragmatikai alapfogalmaiban gyökerezik. Ezt egyidejűleg megerősíti arra az ontológiai paradigmából eredő nyugtalanító intuícióra való emlékezés, mely szerint az ítéletek igazsága magában a valóságban (Wirklichkeit) rejlő korrespondenciában rejtőzik.” Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*. In: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 236, 243.

rásaként azután paradox módon folytatja a *Kommunikatív cselekvés elméletében* meghirdetett társadalomelméleti programját, mégpedig úgy, hogy új belátásokra jutva nem csupán újragondolja, hanem egyúttal feleleveníti korábbi filozófiai orientációját. Az elméleti fordulatok mögött tisztán kirajzolódnak egy eredeti és nagyszabású program körvonalai, problematikái és kategóriái. E program megvalósításának korántsem lineáris menetére irányítva a figyelmünket, az igazság konszenzuselméletét illetően az a kérdés merül fel, hogy az igazság új koncepciója mennyiben illeszkedik szervesen vagy ellentmondásosan a programba és milyen további elméleti vizsgálódást igénylő problémák inspiratív forrása. Bevezetőként mindjárt le kell szögeznünk: miközben teljességgel oszttjuk Habermas említett nagyszabású társadalomelméleti programjának célkitűzését és indítékait, azonközben nem csupán kiegészítő vagy továbbvezető megjegyzéseket igénylő teljesítményként fogjuk fel az igazságprobléma Habermas általi kibontását, hanem az alapokat is vitató kritikát látunk indokoltnak. Úgy látjuk továbbá, hogy az igazság Habermas által kidolgozott konszenzuselméleti koncepciójának, illetve e koncepció változásának elemzése során megfelelően konkretizálhatók a múlt század nyolcvanas éveiben meghirdetett társadalomelméleti program megvalósításának kritikus pontjai. Ebből kiindulva a következőkben elsőként rekonstruáljuk az igazság konszenzuselméletének alapvető megfontolásait, fontosabb megállapításait, azokat, amelyek a kommunikatív cselekvés elméleti munkálataihoz kapcsolódtak (I), majd áttérünk az elmélet Habermas által végrehajtott későbbi – legalábbis részben az interpretációk és kritikák hatására végrehajtott – kiegészítések és módosítások áttekintésére (II). Ezekre alapozva végül főbb vonalaiban felvázoljuk a Habermas elméletével szemben alternatív igényű társadalomelméleti koncepció alapján álló igazságmeghatározás lehetőségét (III).

## I. Első megfogalmazás: Alapvonalak és kategóriák

Habermas jól megalapozott érveket fogalmaz meg egyfelől az igazság „hagyományos” korrespondenciaelméletével,<sup>2</sup> másfelől az igazság elméleti vizsgálatának lehetőségét megkérdőjelező „újabb” redundanciafelfogással szemben.<sup>3</sup> Az előbbivel kapcsolatban a legfontosabb ellenvetése az, hogy a korrespondenciaelmélet az igazságot az objektivitáshoz közvetlenül hozzákapcsolva értelmezi, ezért az érzékelésre mint az igazság kritériumára hivat-

<sup>2</sup> Arisztotelész megfogalmazása szerint: „Azt állítani, hogy a létező nem létezik, vagy a nem létező létezik, hamis. Ezzel szemben az az állítás, hogy a létező létezik, és a nem létező nem létezik, igaz.” Arisztotelész: *Metafizika*, 1011b.

<sup>3</sup> Eszerint a logikai formában kifejezett igazság, hogy „p” igaz, azonos azzal, hogy „p”. A „p” hamis pedig azzal, hogy *nem* „p”. Következésképpen a propozícióban az igaz vagy hamis megjelölés felesleges. Az „igaz” és a „hamis” kettősségének megszűnésével viszont az igazság mint probléma elesik. Vö. Ramsey, F.: *Facts and Propositions*. In: Pitcher, G.: *Truth*, 16.



kozik. Az érzékelés azonban se nem hamis, se nem igaz: ha csalódunk az érzékelésünkben, akkor az vagy egyáltalán nem érzékelés (hanem például hallucináció), vagy pedig másra vonatkozik, mint amit korábban véltünk. Ami a redundanciaelméletet illeti, Habermas szerint az igazságnak a „p” és a nem „p” logikai formulára redukálásában egy probléma van elrejtve, illetve félre-téve, nevezetesen az igazságigény, mely elkerülhetetlenül metasztintú kérdéseket vet fel: „A tapasztalatok *alátámasztják* az állítások igazságigényét, erre támaszkodva tartjuk fenn az igazságigényt mindaddig, amíg nem jelennek meg más, az előzőekkel ellentétben álló tapasztalatok. Ámde az igazságigény érvényesítése csak az argumentáció révén lehetséges. A tapasztalatra épített [igazság] igény semmiképpen sem tekinthető *megalapozott* igénynek.”<sup>4</sup>

Az említett kétirányú kritika Habermasnál egyrészt a modern nyelvelméleti elemzések – elsősorban Strawson, Austin és Searle eredményeinek – akceptálásával, másrészt egy alapvetőnek tekintett differenciálással, nevezetesen a cselekvés és diskurzus közötti megkülönböztetéssel kapcsolódik össze. Az összekapcsolás eredményeként Habermas az igazságelmélet kiindulópontjaként a cselekvés és a diskurzus kettősségét határozza meg, mégpedig oly módon, hogy mindkét kategóriát a kommunikáció területén belül értelmezi. „Cselekvés alatt a kommunikáció szféráján belüli kijelentéseket (valamint állításokat) értem, amelyek implicit érvényességi igényt előfeltételeznek és elismernek, azért, hogy információkat (vagyis cselekvéssel összefüggő tapasztalatokat) cserélhessünk. Diskurzuson a kommunikációnak azt a formáját értem, melyre az érvelés jellemző, s amelyben a problematikussá vált érvényességi igényt tematizálják, továbbá igazolását vizsgálat tárgyává teszik.”<sup>5</sup> Így tehát az újrafogalmazott igazságelmélet alaptézise az, hogy a cselekvés az igazság iránti érvényességi igény keletkezésének helye és kiindulópontja, a diskurzus pedig az a folyamat, amelyben eldől az érvényességi igény elismerése vagy elvetése. A tárgyi-érzéki tevékenységről ily módon leválasztott (beszéd)cselekvés (Sprechhandlung) elemeinek, aspektusainak további tagolása pedig immár nehézség nélkül végrehajtható a már kidolgozott nyelvelméleti kategóriák segítségével, s ezzel megnyílik az út Habermas számára az igazságprobléma tisztázására irányuló új program megvalósítása előtt. Meg kell azonban jegyezni: a programban korántsem a nyelvelméleti kategóriák társadalomelméleti vagy akár kommunikációelméleti átírásáról van szó, mégpedig legfőképpen azért nem, mert a nyelvnek ezúttal egyetlen aspektusa, a pragmatikai oldal képezi az elemzés tárgyát (1), továbbá mert az igazság (és a

<sup>4</sup> Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 135. Megjegyzendő azonban, hogy a diskurzus nem adhatja meg mindenfajta igazságigény igazolását. Például az igazmondás tekintetében (Wahrhaftigkeit) az érvényességi igény csak a cselekvési összefüggésekben érvényesíthető. Habermas, J.: i. m. 139.

<sup>5</sup> Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 130.

normatív helyesség) diszkurzív megvitatása kapcsolódik ugyan a nyelvvelméleti vizsgálódásokhoz, procedúrája azonban túlvezet a nyelvelemzés körén, a diskurzus és az argumentáció területére (2).

(1) Az igazság konszenzuselméleti programja a nyelvpragmatika körén belül a beszédaktusok egyik formájához, a konstatív beszédaktushoz kapcsolódik, melynek alapkategóriái a megállapítás, a kijelentés és az állítás. Bizonyos értelemben a konstatív beszédaktus kategóriái más, mégpedig a regulatív beszédaktushoz tartozó kategóriákra is utalhatnak, amennyiben ténylegesen érvényesülő normák megállapításáról (leírásáról) van szó,<sup>6</sup> ámde a normatív helyesség érvényességi igényének eldöntése az igazságigény megvitatásától némiképpen eltérő eljárásban történik. Így tehát a normatív kifejezéseket (például parancs, felhívás, felszólítás, követelés) magukban foglaló mondatokat mint a beszédaktus egy külön osztályát, regulatív (normatív) beszédaktusként el kell választanunk a konstatív beszédaktusoktól.<sup>7</sup> Összefoglalóan: a megértés általános előfeltételének fennállása mellett a nyelvi megnyilatkozásokban (mondatok) implicit módon jelen lévő érvényességi igények a beszédaktusok különböző formái szerint különböztethetők meg, egyrészt mint normatív helyesség, másrészt mint konstatív igazság.<sup>8</sup> A konstatív és a regulatív beszédaktusok közös vonása, hogy a körükbe eső nyelvi megnyilvánulásokban (egyfelől a megállapítások, kijelentések, állítások, másfelől a parancsok, felszólítások, javaslatok) mint kommunikatív cselekvésekben implicit módon benne rejlő érvényességi igény jogosultsága vagy jogosulatlansága kizárólag a cselekvéstől megkülönböztetett diskurzusban, illetve az argumentáció menetében ítéltethető meg.<sup>9</sup> Ám különbség állapítható meg közöttük, amennyiben a konstatív beszédaktusokban kifejezett igazság az objektív világra, míg a regulatív beszédaktusokban foglalt normatív tartalom a szo-

<sup>6</sup> „Az igazság konszenzuselméletének nemcsak a kijelentések igazságára, hanem a parancsok és az értékelések helyességére is ki kell terjednie.” Ebből következik, hogy a filozófiai tradícióban elfogadott felfogással szemben „a normák helyessége a kijelentések igazságához hasonlóan alapozható meg”. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 137, 144.

<sup>7</sup> „Minden beszédaktus teljesíthet valamely normát, de csak a beszédaktusok egy osztálya fejez ki univerzális viszonyt, melyben a beszélők és a cselekvők egyáltalán valamely norma alapján egymással kapcsolatba léphetnek” Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 147; *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 427–452.

<sup>8</sup> Habermas ezen túlmenő érvényességi igényként említi az érthetőség és a hitelesség iránti igényt. Mivel azonban egyrészt ezekben az esetekben Habermas szerint nem a diskurzusban felszínre hozható érvényességi igényekről van szó, másrészt egynémely igazságkonceptiók legnagyobb hibájának éppen a diszkurzív és a nem diszkurzív érvényességi igények közötti megkülönböztetés tisztázatlanságát tartja. Vö. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 141, 150. A továbbiakban eltekinthetünk e kétféle érvényességi igény közötti megkülönböztetés tárgyalásától.

<sup>9</sup> „Abból, hogy a helyességet (Richtigkeit) és az igazságot diszkurzív módon megoldható érvényességi igényként határozzuk meg, az következik, hogy a normák helyessége az igaz kijelentésekhez hasonló módon alapozható meg.” Habermas, J.: i. m. 144.



ciális világra vonatkozik. Ez utóbbi megkülönböztetést megerősíti a megalapozás különbsége: „A deskriptív kijelentések megalapozása valamely tényálásra való hivatkozással történik; a normatív kijelentéseket a cselekvés, illetve a cselekvési normára való rámutatás alapozza meg.”<sup>10</sup>

(2) A kiinduló kategóriális konstrukció értelmében tehát a diskurzustól ki kell lépünk a cselekvés és a tapasztalat viszonyaiból, s így most új területre jutunk. A diskurzusból immár egyrészt nem információk, hanem érvek cseréje zajlik, s ezzel összefüggésben másrészt megtörténik a cselekvési kényszerek felfüggesztése, ami arra vezet, hogy csupán a megértésre irányuló kooperációs készség motívuma érvényesül. Végül a diskurzusból az eredeti (a cselekvésben foglalt) érvényességi igény virtuálissá válik, aminek eredményeként a tapasztalati tárgyak létezésével (in der Welt sein) szembeni fenntartás jelenik meg, és „a tények, valamint a normák a lehetséges fennállás (Existenz), illetve a legitimitás nézőpontjából (vagyis hipotetikusán) tárgyalhatók”.<sup>11</sup> Ugyanakkor az igazságról és a normatív helyességről folyó diskurzus nem a cselekvést felfüggesztő, tét nélküli beszélgetés vagy csevej, hanem egyrészt a kijelentések megalapozásának *teoretikus* diskurzusa, másrészt a normák igazolásának *gyakorlati* diskurzusa. Másképpen fogalmazva: a teoretikus és a praktikus diskurzus a kétfajta (konstatív és regulatív) érvényességi igény elismerése vagy elutasítása ügyében kialakítandó konszenzust megalapozó érvek ütköztetésének (argumentáció) a terrénuma. Az érvek biztosítják azt a megalapozást, amelyre támaszkodva valamely konkrét állítás vagy egyedi parancs, illetve értékelés konszenzussal elismerhető legyen. Az érvelésben a szóban forgó állítás vagy parancs releváns törvényekre, illetőleg cselekvési normákra hivatkozással alapozható meg.<sup>12</sup> Ami az első esetet, vagyis a releváns törvényekre

<sup>10</sup> Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 67.

<sup>11</sup> Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 131.

<sup>12</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Habermas (Stephen Toulmin modelljét követő) gondolatmenetét ez alkalommal lényeges pontokon egyszerűsítettük. Az általa bemutatott példa szerint ugyanis az „ebben az edényben a víz térfogata megnőtt” állítás igazsága az argumentáció eredményeként akkor fogadható el, ha az érvelést valamely törvényi hipotézisre – ebben az esetben a megfelelő termodinamikai törvényre – alapozzuk, és ez utóbbit kauzális evidenciák sorával támasztjuk alá. Habermas másik példája szerint azt a felhívást, hogy „ezen a hétvégén ötven márkát vissza kell adnod”, igazolja a korábbi kölcsönvétel, megalapozza az a norma, miszerint a kölcsönt vissza kell adni, továbbá a normát alátámasztó evidenciák – például a következményekre és a mellékhatásokra utalások – támasztják alá. Vö. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 162–165. Habermas gondolatmenetének egyszerűsítésére a terjedelmi okok mellett főképpen a példa, illetve az általa megvilágítandó argumentáció mind eredeti Toulmin-féle, mind pedig a Habermas által módosított modelljének szituatív jellege készítetett. Társadalomelméleti szempontból ugyanis nem az egyedi állítások és felhívások, parancsok igaz vagy hamis, illetve helyessége vagy helytelensége a probléma, hanem az igazság és a normák társadalmi, társadalomtörténeti problémái. Jóllehet az argumentáció szituatív modelljén az eredeti Toulmin-modell is közvetve túlmutat az általános törvényre utalással, de anélkül, hogy megtárgyalná. Habermas módosított modellje megelégszik ugyanezen utalásnak kiegészítésével (az univerzális normával), de a szituatív normamodell

hivatkozást illeti, a konszenzusra irányuló argumentációnak további két feltétele állapítható meg. Az egyik feltételt az argumentáció különböző elemeinek összekapcsolása biztosíthatja, de csak akkor, ha az érvek mindegyike ugyanahhoz a nyelvrendszerhez tartozik. Az a kérdés, hogy vajon egy nyelvrendszer megfelelő-e vagy sem, továbbá, hogy a magyarázatra szoruló jelenséget a szóban forgó nyelvnek a tárgyerületéhez kell-e rendelni vagy sem, maga is az argumentáció körébe tartozhat. A másik követelmény, hogy a konszenzus elérésére irányuló argumentációban kizárólag az érvek ereje és logikája érvényesüljön, tehát ki kell zárni a vitából mindenfajta külső befolyást, kényszert, érdeket, indítékot. Így érhető el, hogy kizárólag az argumentáció szintjei közötti ide-oda mozgásra lehessen az eszmecserében támaszkodni – a szóban forgó nyelvrendszerben rejlő kognitív fejlődéstől az érveken át a reflexióig. „Az argumentáció révén elérendő konszenzus akkor – és csak akkor – tekinthető az igazság kritériumának, ha fennáll annak strukturális lehetősége, hogy a megalapozás nyelvére, melyben a tapasztalatok interpretációja történik, rákérdezzünk, módosítsuk és másik nyelvvel felcserélhessük. A reflexív tapasztalatot [...] be kell emelni magába az argumentációba.”<sup>13</sup>

Némiképpen más a helyzet a normatív helyességi igény elismeréséről folyó argumentáció esetében. Valamely norma érvényessége ezúttal is konszenzust feltételez a résztvevők és a potenciálisan érintettek között. Ámde a konszenzus lehetősége ezúttal egyrészt előzetes univerzális érvényességi igényt támaszt, mely egy univerzáló alapelvet igényel. Az univerzáló alapelv arra szolgál, hogy kizárja azokat a nem általánosítható, ezért nem konszenzusképes normákat, amelyek nem általánosítható érdekeket fejeznek ki. Ebből következően másrészt az argumentáció konszenzusteremtő ereje itt akkor érvényesülhet, ha a résztvevők rákérdezhetnek a szükségletek interpretációjára és azt módosíthatják is,<sup>14</sup> továbbá ha az argumentáció során egyetértésre jutnak abban, hogy a norma érvényes. Röviden összefoglalva: mind a konstatív, mind pedig a regulatív kifejezések esetében az érvényességi igények megvitatása nem az elismerés és az elutasítás kinyilatkoztatásában áll, hanem

---

kereteit nem lépi át és nem tágtíja ki. Így azután kihasználatlanul marad az a lehetőség is, amelyet a nyelvrendszernek a beszédaktusokon túli elemzése nyújthatna. Habermas megjegyzi ugyan, hogy „az argumentáció csak akkor lehet kielégítően folytatható, ha az érvelés valamennyi eleme ugyanahhoz a nyelvhez tartozik”, de a nyelvrendszert valamely meghatározott tárgyerülethez rendelve (nem pedig az emberi cselekvés szerkezetéhez és történeti menetéhez kapcsolódva) képzelet el. *Wahrheitstheorien*, 165–166.

<sup>13</sup> *Wahrheitstheorien*, 161.

<sup>14</sup> Az univerzáló alapelv szerint minden érvényes normának eleget kell tennie annak a feltételnek, hogy a mindenkor általános követéséből minden egyes ember érdekének kielégítése szempontjából (előreláthatólag) adódó következményeket és mellékhatásokat minden érintett el tudná fogadni (és előnyben tudná részesíteni) az ismert alternatív szabályozási lehetőségek kihatásaival szemben. Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 75–76. Korábbi tanulmányunkban részletesebben tárgyaltuk Habermasnak az univerzáló alapelvre, valamint a normák megalapozására vonatkozó koncepcióját. Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 111–136.



olyan több szinten folyó vitában, amelynek során az érvelés kiterjed az érvényesség iránti igény valamennyi összefüggésére, beleértve a kifejezések fogalmait és nyelvét, a nyelvben benne rejlő kognitív sémát, valamint egyfelől a megismerő, másfelől a cselekvő szubjektum önreflexióját. Így tehát habár logikai struktúrájukat tekintve az érvényességi igényekről folyó diskurzus és argumentáció közös vonásokat mutat, de a megkülönböztetés lehetősége továbbra is fennmarad. Legalábbis annyiban, hogy a konstatív beszédaktusoktól kiinduló elméleti diskurzus továbbra is az igazság konszenzuselméletének tárgya, ezzel szemben viszont a regulatív beszédaktusokkal kapcsolatos gyakorlati diskurzus a normák konszenzuselméletének a tárgykörébe tartozik, immár a diskurzus, illetve az argumentáció egységes eljáráslogikáján belül. Oly módon azonban, hogy kölcsönösen egymásra utalnak. Egyrészt a teoretikus diskurzus a nyelv és a fogalom reflexiója révén önmaga határaihoz érkezik és a megismerés normatív kérdésével érintkezik, mégpedig azért, hogy a racionális rekonstrukció cirkuláris mozgásában a vitapartnereknek el kell jutniuk a megismerés bizonyosságáig. Másrészt a gyakorlati diskurzus elvezeti a résztvevőket ahhoz a reflexióhoz, amelynek révén belátható számukra, hogy a szükségletek struktúrájának interpretációja tudásuk és lehetőségeik mindenkor állapotától függ.<sup>15</sup>

Habermas ismételten hangsúlyozza, hogy az érvényességi igények diskurzív-argumentatív megvitatása és konszenzusos eldöntése akkor és csak akkor valósítható meg, ha akadálytalan a mozgás a diskurzus szintjei között, mely csak az ideális beszédsszituáció feltételeinek teljesülése esetében történhet. E feltételek egy része „triviális”, mint például a diskurzusban *potenciálisan* részt vevők esélyegyenlősége, mely szerint a mindenkor diskurzuson kívül állók egy igen/nem *előzetes* állásfoglalásukkal szabadon dönthetik el, hogy bekapcsolódnak a vitába.<sup>16</sup> A feltételek más része nem-triviális. Ezek között kiemelendő a *ténylegesen* résztvevők egyenlő esélye a diskurzusban és az argumentációban.<sup>17</sup> A Habermas által nem-triviálisnak nevezett feltételek azt biztosítják, hogy a résztvevők ne legyenek tévedésben arra nézve, hogy valóban a cselekvési kényszertől mentesen vesznek részt a diskurzusban.<sup>18</sup>

Az ideális beszédsszituáció (mint kommunikációs struktúra) az ésszerű és a képzelt, alkalmi vagy csalóka konszenzus közötti megkülönböztetést teszi lehetővé. „A kommunikatív struktúra, amely az ideális beszédsszituá-

<sup>15</sup> Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 174–176

<sup>16</sup> Természetes – mondhatnánk –, hogy a nemleges állásfoglalás a diskurzus tekintetében irreleváns. Társadalomelméleti nézőpontból azonban egyáltalán nem magától értetődő, hogy a vitából kimaradásra nézve hozott tudatos döntésnek és explicit állásfoglalásnak semmiféle relevanciája nincsen.

<sup>17</sup> Az esélyek részletesebb felsorolása nem csupán az igazságelméletben, hanem Habermas számos írásában megtalálható. Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából a triviálisnak mondott feltételek közötti megkülönböztetésnek a jelentősége abban áll, hogy az első esetben nyilvánvalóan a potenciális résztvevőknek a diskurzuson kívüli esélyegyenlőségről van szó.

<sup>18</sup> *Wahrheitstheorien*, 177–179.

cióban jelenik meg, kizárja a tendenciózus zavarokat, és a diskurzuson belüli különböző szinteken biztosítja a cselekvés és a diskurzus közötti kötetlen átjárást. Ennek alapján lehet az ideális beszédszituáció feltételei közötti argumentáció eredményeként létrejövő konszenzust tematizált érvényességi igények megoldásának kritériumaként tekinteni. Végso soron az ésszerű és a vélt konszenzus közötti megkülönböztetés csupán az ideális beszédszituációra vonatkoztatva lehetséges.”<sup>19</sup> Ámde Habermas számára is világos, hogy az ideális beszédszituáció szükségessége, valamint iménti meghatározásának az indokltsága az elméleti konstrukcióban és ezen belül különösképpen az igazságigény eldöntésében önmagában még nem teszi egyértelművé a fogalom státuszát. Erre nézve Habermas válasza az, hogy az ideális beszédszituáció nem empirikus „jelenség”, de nem is pusztá konstrukció, hanem a reciprocitás megelőlegezése: a kommunikáció menetében operatív módon közreható fikció.

## II. Második megfogalmazás: kritikák és újragondolás

Az ideális beszédszituáció elméleti státuszának bizonytalansága nem csupán elméletkonstrukciós nehézségekkel jár, hanem lehetőségeket is magában hordoz. Mindenekelőtt megnyitja az utat Habermas számára ahhoz, hogy némiképpen oldja az elméleti konstrukció eredendő szituatív jellegét és kitágítsa határait. A létezés (igazság) és a kellés (normativitás) közötti Hume óta tételezett dualizmusát meghaladó diszkurzív paradigma nem oly módon teremt kapcsolatot a két szféra között, hogy egyiket a másikra vezetné vissza, hanem úgy, hogy mindkettő érvényességi igényét (pontosabban az érvényességi igény eldöntését) az argumentáció procedúrájához kapcsolja. Ezzel azonban Habermas eredeti társadalomelméleti programja nem várt nehézségek elé kerül, amennyiben a diskurzus, az argumentáció és a mindkettőnek keretet adó (ideális) kommunikatív szituáció a társadalomelméleti elemzést szituatív-kontextuális keretek közé szorítja, és ily módon lehatárolja. Meg kell vizsgálnunk tehát, hogy Habermas milyen lehetőségeket lát a diskurzus szituatív-kontextuális modelljét kibővítő értelmezési irányok feltárására (1), mielőtt rátérnénk az ideális beszédszituációt érintő néhány – jelenlegi érdeklődésünk szempontjából tanulságos – kritikai álláspont elemzésére (2). Feltesszük ugyanis, hogy a megemlített kritikák szerepet játszottak Habermas igazságelméletének további pontosításában és újrafogalmazásában (3).

(1) Az ideális beszédszituáció, illetve kommunikatív szituáció kitágításának egyik lehetőségét a deskriptív (igazság) és a preskriptív (norma) kijelenté-

<sup>19</sup> Uo.



sek, illetve előírások közötti összefüggés további elemzése és konkretizálása nyújtja. Az igazság és a helyesség közötti összefüggés körüli újabb viták kritikai elemzésére is támaszkodó Habermas arra az általános következtetésre jut, hogy a normákra alapozott gyakorlat „valóságképes”. Ennek alapján viszont a normák két csoportjának megkülönböztetésére nyílik lehetőség. Az egyik csoportot azok a normák alkotják, amelyek általánosítható érdekeket fejeznek ki, és ezért valamely gyakorlati diskurzusban ésszerű konszenzusra alapozhatók. A másik csoportba sorolhatók viszont azok a normák, amelyek nem általánosítható érdekeket fejeznek ki. Ez utóbbiak (illetve ezek érvényesítése) kényszeren alapulnak, ezért ebben az esetben normatív hatalomról, vagyis legitimációról – azaz *közvetlenül* politikai és politikaelméleti – problémáról van szó.<sup>20</sup> Annál fogva, hogy jelenleg nincs módunk arra, hogy kitérjünk Habermasnak a legitimáció modern problémáját, a kortárs politikaelméleti álláspontokat részletesen elemző gondolatmenetére, ezúttal csupán a társadaloméleti következtetéseit vesszük szemügyre egy meghatározott szempontból. Arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen konzekvenciák adódnak az ideális beszédsszituáció iménti kitágításából egy kritikai irányultságú társadalomelméleti koncepcióra nézve. A kontextualitás kinyitásának egyik legkézenfekvőbb lehetőségét az idődimenzió bekapcsolása nyújthatja. Habermas a kortárs elméletekkel (kiemelten Luhmann rendszerelméleti álláspontjával) saját felfogását szembesítve arra a következtetésre jut, hogy a modern társadalom jövőjét az életvilágra alapozott kommunikatív életforma megvalósítása biztosíthatja. Csakhogy miközben egyfelől az elképzelt kommunikatív életforma igazodik „a gyakorlati kérdések diskurzív kezelésének ahhoz a lehetőségéhez, hogy a normarendszert az igazságra vonatkozásában vegye figyelembe”,<sup>21</sup> másfelől a „tisztá” (ideális) kommunikáció – Habermas definíciója szerint – kizárja, hogy a vitát, az érvek „kényszer nélküli meggyőző erején” túl, reálproblémákkal, így a reálviszonyok egyenlőtlenségeivel vagy gyakorlati kényszerekkel terheljük meg. Ily módon procedurális oldalról közelebb kerülhetünk ugyan a kommunikatív életforma elméleti lehetőségének tisztázásához,<sup>22</sup> ennek „ára” viszont az, hogy a jelenlegi problémák *megvitatásától* leválasztjuk azokat a mechanizmusokat, amelyek a elérendő kommunikatív életformáig elvezethetnek, miáltal széles szakadékot nyitunk az elméletkritika és a gyakorlati kritika eredetileg összekapcsolni szándékozott területei között.<sup>23</sup> Az elfogulatlanság, a pártatlanság

<sup>20</sup> Habermas, J.: *Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen*. In: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 140–153.

<sup>21</sup> Habermas, J.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 162.

<sup>22</sup> Habermas, J.: *Popular Sovereignty as Procedure*. In: Bohnan, J. – Reh, W. (eds.): *Deliberative Democracy*, 35–66.

<sup>23</sup> Ennyiben helytállónak kell tekintenünk az egyik legélesebben megfogalmazott kritikai megállapítást arról, hogy a habermasi diskurzuselmélet nem a cselekvéshez szükséges döntést meghatározó elmélet. Vö. Haba, E. P.: *Standortbestimmung zeitgenössischer Rechtstheorie*. Rawls,

és a külső kényszerek nélküli diskurzusok normái szerint berendezett világ elvont ideájával – egy rövid kitérőt követően – visszakanyarodunk az eredeti ideális kommunikatív szituációhoz.

Az ideális beszédsszituáció kitérésének egy másik irányába is elindulhatunk. Korábban említettük, hogy a diskurzus modellje magába foglalja a megalapozás nyelvrendszerét, mely egyben történetileg letisztult kognitív sémát közvetít. Más összefüggésekben a kognitív sémát Habermas világképként definiálja. Mindkét fogalom esetében arról van szó, hogy a diskurzus nyelvrendszere felhalmozott tapasztalatokat, tudáskészletet tesz elérhetővé a diskurzusban részt vevők számára. Tehát mindkét esetben (világkép és kognitív séma) nyilvánvaló, hogy a diskurzuson túlvezető alkotóelemről van szó, mégpedig nem csupán a megismerés és az értelmezés történetileg kialakult módját és sémáit illetően, hanem annak társadalomtörténeti háttérét (mint a világkép fejlődéslogikáját), valamint a modern, plurális és magas komplexitású társadalom újabb értelmezési mintáit is beleértve. Ily módon a hagyományos világképek Habermas által is sokszor deklarált érvényvesztése, valamint a modern késő kapitalizmus világkép-értelmezésének pozitív fejleményként elismert pluralizmusa visszavezeti Habermast a diskurzus határain belüli problémákhoz és kielezi azokat. Ugyanis a pluralizmus magában foglalja a tradíciók folyamatos megkérdőjelezését és egyidejűleg sokféle újraértelmezését, így – miként korábban már láttuk – ezúttal is kétséges, hogy a megalapozás iménti reálszintjéről át lehet-e térni az argumentáció szintjei közötti szabad mozgás szükségességének és lehetőségének ígéretes dinamikájához. Következésképpen az újabb kitérő után ismét visszakerülünk a kommunikatív és diszkurzív szituáció kontextuális világába. Ezzel igazolódik Habermasnak az a későbbi megállapítása, miszerint „a realiztikus intenció iránti kontextualista kétség, – mely olyan univerzális fogalmakra épül, mint igazság, tudás és ész – annak a nyelvi fordulatra a következménye, amely a megismerés objektivitását a tapasztalatot szerző szubjektum privát bizonyosságáról egy kommunikációközösség nyilvános igazoló gyakorlatának javára tolta el”.<sup>24</sup> A kérdés mármint az Habermas számára, hogy miképpen lehet az igazság fogalmának a kontextustól független – pontosabban: a kontextusból kilépő – értelmezését „megmenteni”.

(2) A szituációhoz kötöttség (kontextualitás), valamint feloldásának nehézségei már az igazságkonceptió első körvonalazása alkalmával, a Luhmann-nal folytatott vita egyik témájaként elkerülhetetlenül felmerültek, tekintve hogy mindketten eredendően átfogó társadalomelméleti igényű programmal léptek fel. Annál fogva, hogy Luhmann a modern társadalom differenciáltsá-

Dworkin, Habermas und andere Mitglieder der „Heiligen (Rede-)Familie”. In: Rechtstheorie, 1996. Heft 3. 277–328.

<sup>24</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 286.



gát és pluralizáltságát úgy ragadta meg, mint a világ komplexitását redukáló kommunikáció-rendszert, elméleti lehetőséget teremtett arra, hogy a differenciálódás tendenciáit konstitutív folyamatként tárgyalja.<sup>25</sup> A differenciálódás konstitutív jellegét az igazság fogalmára nézve Luhmann úgy konkretizálja, hogy az igazságot mint kommunikációs médiumot fogja fel, mely az igaz/hamis bináris kód mentén szelektál. Ebből kiindulva három elméleti kifogást emel Habermas felfogásával szemben. Elsőként az igazság és a normatív helyesség közötti összefüggés problematikusságát említi, mondván: az igazság – a normákkal szemben – nem lehet kontrafaktuális, tehát éles megkülönböztetésük relativizálása megengedhetetlen. Másodszor felveti az ideális beszédfunkció elméletkonstrukciós szerepének tisztázatlanságát. Ugyanis a beszédfunkció ideális – ennél fogva elvont – modellje éppen annak beismerését jelenti, hogy az addigi fogalomkészlet nem ad kielégítő értelmezést az igazság meghatározására. Végül, harmadik ellenvetésként a diszkuszió eredendően lokális-kontextuális jellegét bírálva, Habermas koncepciójának „össztársadalmi” (társadalomelméleti) szintű értelmezési nehézségeit teszi szóvá. Konklúziója az, hogy az igazság és a gyakorlat össztársadalmi szintű összekapcsolása nem diszkurzív probléma.<sup>26</sup>

Más jellegűek a Habermas elméleti programját egyébként méltató Albrecht Wellmer kritikai megjegyzései. Wellmer közvetlenül a téves következtetés logikai hibáját említi, közvetve azonban a procedurális és a szubsztanciális logika szabályai közötti egyértelmű differenciálást hiányolja.<sup>27</sup> Eszerint egyet lehet érteni azzal, hogy amíg nem tesz valaki kérdésessé valamely állításra nézve létrejött konszenzust, addig azt megalapozottan igaznak tekinthetjük. Ámde ebből nem következik, hogy a szóban forgó állítás *azért* igaz, mert valamennyien megalapozottan igaznak tekintjük.<sup>28</sup> Wellmernek ezzel összefüggő, második kritikai megjegyzése az igazság korrespondencia-felfogásának Habermas általi teljes elvetésére vonatkozik. Habermassal szemben úgy látja, hogy a konszenzus az igazság egyik, de nem egyetlen kritériuma, hanem ki kell egészíteni a korrespondencia (továbbá az elméleti koherencia) elvével is. Végül Wellmer harmadik kritikai észrevétele magára a konszenzusnak a megalapozására vonatkozik: az, hogy valamely konszenzus jól megalapozott, abból ered, hogy jó alapja van, és nem abból, hogy valamennyien jó alapnak fogadták el.<sup>29</sup> Wellmer szerint tehát, miközben a konszenzus nem

<sup>25</sup> Habermas, J. – Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Ezúttal a vitának csupán egyetlen mozzanatát idézzük fel. Az álláspontok közötti eltérésekről átfogóbb áttekintést adtunk, valamint a vita főbb pontjairól más helyeken részletesebben beszámoltunk (vö. Balogh, I.: *Igazságosság és politika*).

<sup>26</sup> Luhmann, N.: *Wahrheit als Kommunikationsmedium*. In: Habermas, J. – Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 342–361.

<sup>27</sup> Ugyanezt a kritikát Rawls évekkel később explicit módon is megfogalmazza Habermassal folytatott vitájában. Vö. Rawls, J.: *Reply to Habermas*. In: *Political Liberalism*, 421–432.

<sup>28</sup> Wellmer, A.: *Ethik und Dialog*, 209.

<sup>29</sup> I. m. 210.

bizonyul az igazság elégséges kritériumának, a konszenzus megalapozása is további értelmezést igényel, mert nem szolgálhat önmaga kritériumaként. Wellmer – és korábban Luhmann – kritikájának a jelenlegi gondolatmenetünk szempontjából egyik legfontosabb eleme az, hogy az igazság diszkurzív-argumentatív koncepciója – társadalomelméleti szempontból tekintve – legalábbis nem megkerülhető problémákat vet fel, melyeket Habermas nem bont ki teljes világossággal, és így kellőképpen nem is tematizálhat, s ennek következményei megjelennek a fogalmi apparátus logikai szerkezetében is.

(3) Habermas nem sokat árul el arról, hogy az igazság és a normák (a normatív helyesség) általa korábban kifejtett diszkurzív-argumentatív koncepciójának interpretációi és kritikái miképpen ösztönözték korábbi álláspontjának újragondolására, ám hivatkozásai alapján Wellmer elemzései és a neopragmatizmusnak a diskurzuselmélettel párhuzamosan kibontakozó programja újabb vizsgálódásra késztették. Ennek során előbb *A kommunikatív cselekvés elméletében* fontos kiegészítésekkel használja fel a korábbi előtanulmány szövegét, majd közvetlenül a századforduló előtt ismét visszatér a témakörre, egyrészt összefoglalóan megerősítve, másrészt látszólag árnyalva, tágabb összefüggéseit tekintve azonban jelentősnek mondható pontokon módosítva a hetvenes években kifejtett álláspontját.<sup>30</sup> Ami a korábbi álláspont kiegészítését illeti, Habermas ezúttal differenciáltabban definiálja az igazságigényt megalapozó argumentáció fogalmát. Eszerint az igazságigény jellegét és elbírálását szolgáló argumentációnak három „aspektusát” kell megkülönböztetni. Mégpedig: mint folyamat (Prozeß) az argumentáció a megértésre irányuló cselekvés reflexív folytatása, mely a legjobb érveken kívüli kényszereket kiiktatja; mint eljárás (Prozedur) az interakció sajátos módon szabályozott formája, mely a problematikussá vált érvényességi igényeket felszínre hozza (tematizálja); végül, konstruktív mozzanatként az érvényességi igények elbírálását szolgáló érvek kidolgozása. Eszerint az igazságigénnyel összefüggő argumentáció egy univerzálisnak tekinthető hallgatóság racionális egyetértésére alkalmas érvek kidolgozásának a mechanizmusa, melynek eredményeként az igény elismerhető vagy elutasítható (cáfolható).<sup>31</sup> Ami a korábbi álláspont megerősítő összefoglalását illeti, kijelenti: „A magam részéről az igazságot procedurálisnak, mégpedig az argumentáció praxisának normatív feltételei közötti igazolás eredményének értelmeztem. Ez a praxis idealizáló feltételekre épül, mégpedig (a) a nyilvánosság és valamennyi érintett teljes körű bevonására, (b) a kommunikációs jogosultság egyenlőségére, (c) egy kényszer nélküli szituációra, amely csupán a jobb érvelés kényszer nélküli kényszerét engedi meg, (d) végül valamennyi érintett megnyilvánulásainak hite-

<sup>30</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*.

<sup>31</sup> Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 48–49.



lességére.”<sup>32</sup> Az ideális beszéd-, illetve kommunikatív szituáció változatlanul fenntartott feltételei között azonban Habermas ezúttal némiképpen módosított kategóriákat és kategória-összefüggéseket emel ki. Elméletkonstrukciós szempontból közvetlenül az interszubjektív életvilág és az objektív világ közötti összefüggésnek (a megkülönböztetésnek és a kapcsolódásnak) a hangsúlyozásáról van szó.<sup>33</sup> E kettős szerkezetből azonban szükségképpen további konzekvenciák adódnak a cselekvés és a diskurzus kapcsolatára, továbbá közvetlenül az igazság fogalmára nézve is. Az objektív világ fogalma magától értetődően nem csupán az ember számára adott, tőle független természetet, hanem az ember által egy megelőző gyakorlatban megváltoztatott természetet is jelenti, miközben sem az egyik, sem a másik nem értelmezhető át maradéktalanul a kommunikatív cselekvés kategóriáiba. Ez a cselekvésfolyamatban létrehozott objektív világ és a mindenkor adott időben a cselekvő számára készen kapott szociális világ a nyelv és az értelem által előzetesen struktúrált világ ugyan, ámde mégsem a megértésre orientált kommunikatív cselekvés mindenkor aktuális interszubjektív világa. Ebből az a további következtetés adódik Habermas számára, hogy hangsúlyosabbá kell tennie az igazságprobléma kettős dimenzióját: egyfelől a cselekvéshez, másfelől a diskurzushoz kapcsolódó megkülönböztetést annak (legalábbis hallgatólagos) elismerésével, hogy a cselekvést nem lehet általában a kommunikáción belül értelmezni, és különösképpen problematikus az ideális kommunikatív szituáció logikája alá vonni. Továbbá felvetődik, vajon nem kellene-e újra megfontolni Luhmann korábban idézett megjegyzését, miszerint ezen a ponton kívül kerülünk a diskurzus világán, vagy legalábbis nem kellene-e tudomásul vennünk, hogy egyfajta paradoxonhoz érkeztünk, melyet Habermas frappáns kifejezését felidézve, a következőképpen fogalmazhatunk meg: ha igaz, hogy az emberi cselekvésnek „kétségkívül nincs a nyelven túli kezdete”,<sup>34</sup> akkor igaz az is, hogy a nyelvnek sincs az emberi cselekvésen túli kezdete. Ekkor pedig a megoldandó elméleti probléma éppenséggel a cselekvés és a nyelv kölcsönös feltételezettségének, valamint e feltételezettség történeti változásainak kibontása, annak ellenére (vagy éppen azért), hogy „a nyelv és a világ számunkra megszüntethetetlen módon áthatják egymást”.<sup>35</sup> Amiből közvetlenül az igazságproblémára nézve következik, az egy „Janus-arcú igazságfogalom”. Mégpedig azért, mert a cselekvés nem csupán az igazságigény *keletkezésének* a helye, hanem az objektív világra vonatkozás is. A nyelvi kifejezés szintjén: míg az első esetben a konstatív kijelentések igazságérvényességi igényt támasztanak, az utóbbi esetben a kijelentések konszenzus által megalapozott igazsága

<sup>32</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rectfertigung*, 49.

<sup>33</sup> Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 114–151; *Wahrheitstheorien*, 49.

<sup>34</sup> Habermas, J.: i. m. 48.

<sup>35</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 246.

operatív jellegű világvonatkozás. Vagy kérdéssé átfogalmazva: lehetséges-e az igazságproblémát az igazságigény problémájával helyettesíteni, illetve egyáltalán lehetséges-e radikálisan deontológiai igazságkoncepció?

A kérdésre dolgozatunk későbbi részénél majd vissza kell térnünk. Itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy az igazságigény iménti, Habermas általi differenciálása következményekkel jár az igazság és a normatív helyesség között korábban meghatározott összefüggésére nézve is, határozottabbá téve az igazolásuk közötti megkülönböztetést. Az erkölcsi érvényességi igény esetében nem az igazságigény világvonatkozása, hanem az életvilág érdekszerkezete a kiindulópont. Amíg az igazság feltételeit „bizonyos mértékig” – vagyis „gyenge” ontológiai vonatkozásként – magának a realitásnak kell valamiképpen, de nem közvetlen módon kielégítenie, addig a normák *megalapozása* a szociális világban, *érvényességi igényének eldöntése* a diskurzusfokozatban, közelebbről az argumentációban dől el. Előbb az általánosítható érdekekhez elvezető univerzalizáló diskurzus az érvényesíthető normák igazolását biztosítja, majd egy másik fázisban a normák alkalmazásának diskurzusa zajlik. Következésképpen mindkét esetben elméleti feladat a megalapozás, az igazolás és az érvényesség fogalmi megkülönböztetése. A cselekvő pozíciója felől tekintve az igazság világvonatkozása esetén megfigyelői pozícióról, a másikban, a normatív helyesség esetén, résztvevői megközelítésről van szó. Ami az első esetben *előállított adat*, az a másik esetben *előttünk álló feladat*. Így tehát a valamely konstatív állításban foglalt igazságigényt eldöntő – a cselekvés kényszereitől és egyenlőtlenségeitől tehermentesített – diskurzusban a résztvevők „nem felejtik el, hogy mint aktorok együttesen ugyanazzal a világgal állnak kapcsolatban, amelyhez interpretációs vitájuk befejeztével az életvilágban majd visszatérnek”.<sup>36</sup> Ezzel szemben a normák helyességével kapcsolatos diskurzus résztvevői ki sem lépnek az életvilágból. Amíg tehát az igazság valamilyen módon ontológiai kritériumokat foglal magába, addig a normák esetében az univerzális érvényesség kritériumai állnak fenn.<sup>37</sup> Habermas szerint a normatív helyesség esetében először egy előzetes *univerzáló* argumentációs procedúra biztosítja valamely norma általános érvényességét (Gültigkeit), majd ezt követően az univerzális normák tényleges érvényesítése<sup>38</sup> (Geltung) egy alkalmazó argumentációs procedúra menetében történik meg, mondhatnánk mintegy nem is olyan halvány utalással a kanti a priori szintetikus ítéletek logikai menetére. Mindezzel együtt Habermas továbbra is fenntartja azt a tézist, miszerint az univerzáló alapelv általánosítható érdekekre vonatkozik (amennyiben azok általános követésének következményeit és mellékhatásait valamennyi tényegesen és potenciálisan érintett el tudja fogadni).<sup>39</sup> Így viszont a „világvonatkoztatás” eltéréseinek bekapcsolása a konstatív és a

<sup>36</sup> Habermas J.: i. m. 294.

<sup>37</sup> Habermas, J.: i. m. 284–285.

<sup>38</sup> Günther, K.: *Der Sinn der Angemessenheit*.

<sup>39</sup> Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 75–76.



regulatív kijelentések, illetve az igazság és a helyesség megkülönböztetésébe a szerző számára bizonyos nehézségekkel jár. Ha ugyanis a világra vonatkozás nem jelent mást, mint a nyelvi előzetesen strukturált világra vonatkozást, és ebből következően – miként Habermas – nem teszünk különbséget megalapozás és igazolás között, akkor ebben a tekintetben nincs meghatározó különbség az „objektív világ” és „életvilág” között,<sup>40</sup> és így nehezen érthető, hogy az érdekek bármely csoportját (a nem általánosítható érdekeket) miért iktatja ki Habermas a közelebbiről nem definiált ontológia fogalomköréből. Mert ha ontológiai alapként a számunkra adott világot határozzuk meg, és az életvilágot illetően még a lukácsi értelemben vett társadalomontológia létjogosultságát sem ismerjük el, akkor két eset lehetséges. Vagy csatlakoznunk kell Richard Rorty ama érveléséhez, miszerint Habermas diszkurzív elmélete, mindenekelőtt az ideális beszédsszituáció (illetve a kommunikatív szituáció) koncepciója, érdemben semmit sem tesz hozzá az igazság problémájának tisztázásához.<sup>41</sup> Ekkor ugyanis az igazság és a helyesség egyaránt a cselekvés körébe tartozó gyakorlati kérdés, és nincs szükség az érvényességi igények diszkurzív-argumentatív megvitatására. Vagy pedig társadalom- és történelemelméleti dimenziót kell csatolnunk az ideális kommunikatív szituációhoz, és akkor a törő metszett társadalomutópiák egyikéhez jutunk. Ha ugyanis az ideális kommunikatív szituációt regulatív modellnek kell értelmeznünk, melynek a világban nincs aktuális megalapozottsága, akkor „ehhez a gondolathoz hozzátartozik az a kötelezettségünk, hogy megvalósítsuk. Ámde ez a megvalósítás (Realisierung) az emberi történelem végét jelentené. A cél elérése egyben a befejezés is lenne: az ideális kommunikáció magának a kommunikációnak a halálával lenne egyenlő”.<sup>42</sup> Első pillanatra kézenfekvőnek tűnik az iménti dilemma áthidalására a Lukács György által kezdeményezett társadalomontológiai program újrafelvétele és folytatása, különös tekintettel arra, hogy Lukács a mindennapi élet (életvilág) fogalmát explicit módon (társadalom)ontológiai kategóriaként kezeli.<sup>43</sup> Habermas számára azonban ez a csábítónak tűnő kiút keresés vállalhatatlan. Nem csupán azért, mert úgy látja, hogy

<sup>40</sup> A Habermas által nem kellőképpen tisztázott kérdés voltaképpen az, hogy vajon a cselekvő számára készen talált, ámbár előzetesen strukturált rendszervilág az objektív világ része, vagy nem.

<sup>41</sup> Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 410–413. Meg kell persze jegyeznünk, hogy kritikáját Rorty nem az igazságfogalmának a további tisztázása, hanem feleslegességének igazolása céljából fogalmazza meg. „A pragmatizmus felfogása szerint az igazság nem tartozik bele azon témák körébe, amelyekből figyelemre érdemes filozófiai elméletet lehetne kidolgozni.” Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*, XIII–XIV.

<sup>42</sup> Wellmer, A.: *Der Streit um Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen*. In: Sandbothe, M. (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus*, 261–262.

<sup>43</sup> Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiája*, I–III. Habermas ezt az álláspontot kategóriahibára vezeti vissza, merthogy ilyenképpen Lukács a szubjektív és a szociális világot dologi jelleggel ruházza fel, s olyan entitásokként kezeli őket, mintha az objektív világhoz tartoznának. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 473–475.

végérvényesen lezárult az átfogó filozófiai vállalkozások korszaka, s ennek a körülménynek a magyarázata nem is magában a filozófiában lelhető fel. E filozófián belüli, ámde a társadalomelméleti irányban elágazó körülmény folytán „az életformák legitim pluralizmusa” eleve kudarcra ítéli a Lukács által is felvállalt átfogó filozófiai program kidolgozását.

### III. Harmadik megfogalmazás. Habermas látóhatárán túl

Habermas határozottan állítja, hogy az igazság problémájának tisztázását célzó elméleti programja nem szubsztanciális, hanem procedurális jellegű: nem az igazság valamely elvének a kibontását vállalja fel, hanem az igazság kritériumaként felfogott konszenzus eléréséhez vezető diskurzus és argumentáció feltételeinek és menetének a tisztázása a célja. Az érvényességi igény általános modelljéből következően a diszkusszió és az argumentáció formális-procedurális szabályai elkerülhetetlenül összekapcsolják az igazságérvényességi igényeknek az igaz/hamis alternatíva szerinti eldöntését a normatív helyesség eldöntésének szabályaival. Következésképpen a kétféle érvényességi igény megkülönböztetése a diskurzus és az argumentáció általános modelljén belül lehetséges.<sup>44</sup> Habermast az e körüli vitákban láthatólag nem győzték meg sem Wellmer korábbi kritikai észrevételei, sem pedig Rawlsnak a procedurális és a szubsztantív meghatározásról folytatott vitában explicit módon megfogalmazott érvei,<sup>45</sup> és a második megfogalmazásban változatlanul fenntartja egyfelől az igazság, másfelől a helyesség *procedurális* meghatározásának mint az érvényességi igények diszkurzív eldöntésének a koncepcióját.<sup>46</sup> A szubsztanciális meghatározást továbbra is az érvényességi igények eldöntésének procedurájába fordítja át: „egyfelől mindkettő diszkurzív beválthatóságra és igazolási praxisra szorul, melyben a résztvevők »az egye-

<sup>44</sup> Az érvényességi igények eredeti modelljében – eltérően a megérthetőség és a hitelesség kritériumaitól – a normatív helyesség és az igazságigény érvényessége egyaránt diszkurzív jellegű. Habermas, J.: *Wahrheitstheorien*, 141.

<sup>45</sup> Az előző század kilencvenes éveinek közepén a Habermas és Rawls közötti eszmecsere közvetlenül Rawls igazságosságkonceptiójával kapcsolatban zajlott. A vitában Habermas az igazságosság procedurális meghatározása mellett arra hivatkozva érvelt, hogy Rawls szubsztanciális elmélete elkerülhetetlenül feltételezi az igazságos társadalmi berendezkedésre vonatkozó felfogást, vagy legalábbis egy ilyen társadalom *eszméjét*. Rawls ezzel szemben általában a procedurális és a szubsztantív felfogás kölcsönös feltételezettségét hangsúlyozta, s arra hívja fel a figyelmet, hogy Habermas procedurális modellje szubsztanciális előfeltételekre épül. Vö. Habermas, J.: 'Vernünftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder. In: *Die Einbeziehung des Anderen*, 95–127, Rawls, J.: *Reply to Habermas*. In: *Political Liberalism*, 373–434. A vitának a jelenlegi téma szempontjából is részletesebb áttekintéséhez vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 175–203.

<sup>46</sup> „Az elméleti revízió ellenére az igazság továbbra is eljárásfogalom marad (Verfahrensbegriff), és semmiképpen sem alakul át szubsztanciális fogalommá.” Walter Reese-Schäfer.: *Jürgen Habermas*, 33.



düli helyes válaszra» orientálódnak, habár tisztában vannak azzal, hogy a kijelentések »elfogadásának ideális igazolása« nem vihető végig. Másrészt ez az analógia [az igazság és a normatív helyesség érvényességi igényének eldöntése között – B. I.] az argumentáció szintjén áll fenn.”<sup>47</sup> A procedurális és a szubsztanciális meghatározás ügyében Rawlsszal folytatott vitából azonban az a következtetés vonható le, hogy a konszenzus nem csupán az érvényességi igényeknek az ideális beszéd-, illetve kommunikatív szituáció feltételei közötti állásfoglalás elve, hanem magának az elmélet igazságigényének az eldöntésére is szolgál. Ennek a rekurzív elméleti építkezésnek a feszültsége és dinamikája különböző szintekre lendíti Habermas vizsgálódását, mégpedig oly módon, hogy közben a szubsztantív elemzés és a procedurális előfeltételek váltakozásának menetében további – Habermas látóköreit kibővítő – betekintést nyerhetünk az igazság és a helyesség közötti hasonlóság és eltérés mi-  
benlétébe.

Írásunk bevezetőjében utaltunk arra, hogy Habermas saját koncepciójának kifejtését az igazság korrespondenciafelfogásának bírálatával indítja, melyet a megértésre irányuló, következésképpen az életformák és világfelfogások pluralizmusának körülményei között lehetséges konszenzust megalapozó társadalomelméleti koncepció inspirál. A kifejtés menetében újradefiniált procedurális igazságfogalom gyakorlati-konstitutív továbbértelmezésének igénye a konstatív igazság és a regulatív normák közötti összefüggés és átkapcsolás további tisztázását teszi szükségessé.<sup>48</sup> Az eredeti koncepciót kibővítő és pontosító második megfogalmazásban azután ismét felmerül az igazság és a norma érvényességi igénye (illetve az érvényességi igény elbíráltatása) közötti fogalmi filozófiai-logikai megkülönböztetés szükségessége.<sup>49</sup> Mindeközben rejtve marad, hogy az igazságfogalom és érvényességi igény diszkurzív-procedurális elbíráltatásának szubsztantív előfeltételei vannak, s az elméleti kifejtés során ezeknek az előfeltételeinek különböző változatai és árnyalatai kapnak erőteljesebb hangsúlyt vagy halványodnak el. Ezért a további elemzésben megkerülhetetlen, hogy először határozottabban tegyük láthatóvá Habermasnál a konszenzusra orientált procedurális és szubsztantív oldal kölcsönös előfeltételezettségét a normák és az igazság megalapozásában (1). Ezt követően immár új nézőpontból térhetünk vissza az igazságprobléma eredeti inspirációját adó koncepcióra, még pontosabban Habermas társadalomelméleti programjára, illetve e program kritikájára (2). Erre a kritikára támaszkodva vázolhatjuk fel egy alternatív társadalomelméleti program alapjait (3). Végül bemutatjuk, hogy az általunk felvázolt új program megnyitja a

<sup>47</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 194–195.

<sup>48</sup> Habermas, J.: *Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen*. In: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 140–152.

<sup>49</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*.

lehetőségét a politikai gyakorlat számára orientációként szolgálni képes igazságfogalom és norma – nevezetesen az igazságosság – közötti viszony újrafogalmazása előtt (4).

(1) Amennyiben Habermast követve egybevetjük a konstatív kijelentések és a regulatív felszólítások érvényességi igénye megvitatásának menetét, nyomban feltűnik egy fontos eljárásbeli különbség: az előbbi közvetlen átmenete a diskurzusba és az utóbbi kétfokozatúsága. E különbség magyarázatát egyrészt az adja, hogy míg a konstatív kijelentések „világra vonatkozása” külső és közelebbi meghatározás nélküli általános utalás, addig a regulatív kifejezések érvényességi igénye megvitatásának meghatározott kiindulópontja a kifejezésekben foglalt univerzális igényű egyéni érdek. Másrészt a konstatív kijelentések érvényességi igényének megvitatása, jóllehet általános feltételeknek van alávetve (ideális kommunikatív szituáció, a felhalmozott tudáshoz viszonyítás), mégis a megvitatás eredményeként létrejövő konszenzus ugyanarra a kontextusra érvényes, amelyben az érvényességi igény felmerült. Ezzel szemben az egyéni éredek tartalommal telített regulatív kifejezések érvényességi igényének megvitatása az univerzáló alapelv mentén történik, s ez a procedúra folyamatosan túlvezet a kiinduló kontextuson. E különbségek számunkra ezúttal fontos, vagyis a szubsztantív és a procedurális elméleti konstrukciót érintő következményeit előbb a regulatív (a), azután a konstatív kijelentésekre (b) nézve kell megvizsgálnunk.

(a) Az univerzáló diskurzussal szembeni egyik (gyakorlati) ellenvetés, hogy nem vonható be a vitába valamennyi, a vitatott érdek által ténylegesen és potenciálisan érintett személy, így nem csupán az ideális beszédsszituáció általános feltételei nem teljesülnek, hanem maga az univerzáló elv sem érvényesíthető.<sup>50</sup> A jelenlegi összefüggésben azonban egy további ellentmondás is felszínre kerül, melyet a racionális argumentáció inkohereenciájának nevezhetünk. Ugyanis egyfelől az autonóm egyének magánérdekeikről folytatott vitája szubsztantív, s ennyiben a vita, a procedurális racionalitás logikája szerint,<sup>51</sup> ezeknek az érdekeknek a racionális igazolását jelenti. Másfelől viszont ugyanennek a vitának az ideális kommunikatív feltételekhez igazodó formális-procedurális feltételei a vitázók egymás közötti kölcsönös *megértésre irányuló* racionalitás követelményét állítják a partnerekkel szembe. A racionális inkohereencia abban áll, hogy az autonóm magánszemélyek racionálisan igazolt érdekeik alapján nem fogadhatják el *önként* azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek az univerzális érdekek vagy más normák követéséből rájuk hárulnak. Rawls ennek belátásával jut arra a következtetésre, hogy a modern társadalomban az együttélést biztosító és szabályozó alap-

<sup>50</sup> Például Weinberger, O.: *Diskursive Demokratie, ohne Diskursphilosophie*, Rechtstheorie, Habermas Sonderheft, 1996, Heft 3. 427–440.

<sup>51</sup> Vö. Bernhard, P.: *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, 227–271.



norma – közelebből az intézmények (elsősorban a jog) alakításának elveként felfogott igazságosság – elfogadása, Habermas univerzáló tézisével éppen ellentétben, *csak* akkor lehetséges, ha az érintettek *nem ismerik* azokat a következményeket és mellékhatásokat, melyek a normák általános követéséből rájuk hárulnak.<sup>52</sup> Rawls ugyan nem tisztázza kellőképpen (hanem az átfogó filozófiai tanítások körébe utalja), hogy az általa definiált „tudatlanság fátyla” az autonóm magánszemélyek társadalomrendszerével függ össze, mégis az általa kidolgozott koncepció pontosan méri fel e társadalomtörténeti berendezkedés következményeit. Habermas úgy hidalja át a racionalitás iménti ellentmondását, hogy az argumentáció formális procedurális racionalitását az érvelés szubsztantív oldalának gyengítésével kapcsolja össze: Rawlsszal ellentétben nem eredeztet és nem vezet le az univerzáló alapelvből konkrét erkölcsi vagy egyéb normákat. E helyett a magánérdekek által vezérelt cselekvésben érvényesülő konfliktusok megoldásának esélyét e konfliktusok háttérében fellelhető normatív meggyőződések interszubjektív elismerésére bízta.<sup>53</sup>

(b) Habermas elméleti modelljében a konstatív állítások igazságigényének konszenzusra alapozott eldöntése nem áll a normatív helyesség érvényességének eldöntésére nehezedő szubsztanciális nyomás alatt. Habermas e tehermentesítést úgy éri el, hogy – szembehelyezkedve az igazság ismeretelméleti és korrespondenciafelfogásával, valamint a filozófia nyelvi fordulata után még fennmaradt ama tradícióval, amely még fenntartotta az konstatív állítások empirikus igazságkritériumát – egyfelől a nyelv konstitutív szerepére épít. Másfelől az igazságproblémát a kommunikatív paradigma szerint átértelmezett cselekvéshez köti. Végül pedig a megalapozás és az igazolás közötti határvonalak relativizálásával radikálisan elvágja a „valóság” és a rá vonatkozó konstatív állítás közötti közvetlen összefüggéseket.<sup>54</sup> Ily módon szubsztantív értelemben tehermentesíti az igazság fogalmát, amennyiben a procedura feltételein kívül nem emel be további kritériumokat az igazságigény megvitatásába. Következményként az igazságigény megvitatása és konszenzuális elbírálása a kommunikáció formáinak (diskurzus, argumentáció) keretei között marad. Az igazságprobléma nem egyéb, mint a konstatív kijelentéseknek az igazság iránti igénye, melynek eldöntése a racionális vitában létrejövő konszenzus eredménye. Maga a vita pedig nem más, mint a pro és kontra érveknek az ideális kommunikatív szituáció feltételeihez is igazodó ütköztetése. Ezen az alapon azután egy kiegészítő eljárással – nevezetesen az univerzáló diskurzus, illetve argumentáció beiktatásával – megnyílik az út a normatív helyességet kifejező regulatív nyelvi aktusok érvényességi igényének megvita-

<sup>52</sup> Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*. Rawls éppen az ebben a kérdésben fennálló nézeteltérés miatt nem tekinti elfogadhatónak Habermas megállapítását, miszerint koncepcionális egyetértés állna fenn közöttük.

<sup>53</sup> Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 295.

<sup>54</sup> „Az erkölcsi univerzum elveszíti az adottság ontológiai árnyalatait, és előre tekintő konstrukcióvá válik.” Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 304.

tása előtt is. Az igazság és a normatív helyesség közötti differencia a konstatív kijelentések igazságigényét és a preskriptív kijelentések érvényességi igényét beváltó vagy elvető kommunikáción belüli eljárás különbségeire redukálódik.

(2) Habermasnak az imént fő vonalaiban bemutatott elemzéseiből az igazsággal összefüggően két nyugtalanító, egyben aktuális kérdésre adott szkeptikus válasz bontakozik ki. Az egyik kérdés az, vajon képesek-e az érdekek, értékek, életmódok pluralizmusára épülő modern társadalom racionális egoista tagjai arra, hogy igazolható megállapításokat tegyenek a társadalmukról, amelyben élnek, és – második kérdésként – lehetséges-e számukra, hogy egymáshoz igazodóan cselekedjenek? E kérdéskörben Habermas filozófiai és társadalomelméleti programjának kapcsolódása, feszültsége merül fel. Ennek kibontásához előbb a kapcsolódási pontokat kell tisztáznunk (a), majd az elméleti kapcsolódás problémáinak filozófiai (b), illetve a társadalomelméleti programja felőli vonatkozásait kell röviden érintenünk (c).

(a) Már magából a Habermast elméletalkotásra és továbbépítésre inspiráló kérdés felmerüléséből kikövetkeztethető szkepticizmus gyökerét keresve vissza kell kanyarodnunk a szerző korábbi társadalomelméleti programjához, mely az igenlő válasz lehetőségét a jövőbe tolja át. „[A]z igazság, a normatív helyesség és a szép hitelességének specifikus nézőpontjai szerint” szétesett világkép újbóli visszacsatolása a köznap gyakorlatához csak akkor lehetséges, „ha a társadalmi modernizálódást is más, nem kapitalista utakra lehet terelni” – írja 1980-ban.<sup>55</sup> De szinte ugyanekkor a társadalmi modernizálódás feltételeként meghatározott tisztánlátás hiányáról és a változtatás mikéntjére vonatkozó politikai és intellektuális tanácsalanságról ír. A jövő alakítását orientáló kutatást „az objektív átláthatatlanság” teszi kétségessé, mely a perspektívát megnyitó cselekvés legfőbb akadálya.<sup>56</sup> A jelen átláthatatlansága és a jövőt alakító cselekvés bizonytalansága kölcsönösen áthatják és felerősítik egymást, és ez „mélyen aláássa a nyugati kultúra önbizalmát”.<sup>57</sup> Habermas eredeti *társadalomelméleti* programja ennek az átláthatatlanságnak és a belőle fakadó önbizalomhiánynak a megszüntetését – illetve a megszüntetés lehetőségének a felderítését – célozza meg. Mégis, éppen ott, ahol az igazságprobléma felmerül, az elmélet maga is osztozik a bizonytalanságban, melyet az igazság (és a normatív helyesség) filozófiai problémává transzformálásával igyekszik feloldani. Ez alig rejtett elismerése *A kommunikatív cselekvés elméletében* kidolgozott társadalomelméleti program kétségesse válásának, mely egyfelől az emberi történelem teleológiai felfogásával, másfelől a szubjektumfilozófiával szemben alternatívát jelentő társadalomel-

<sup>55</sup> Habermas, J.: *A modernség befejezetlen program.* In: Válogatott tanulmányok, 259–282.

<sup>56</sup> Eddigi áttekintésünk alapján igazoltnak tekintjük, hogy a Habermas által említett, a közös cselekvést akadályozó „objektív átláthatatlanság” nem csupán az intézményekre és a struktúrákra, hanem az érdekviszonyokra és a cselekvés normatív szerkezetére is vonatkozik.

<sup>57</sup> Habermas, J.: *Die Neue Unübersichtlichkeit.*



méleti álláspont szisztematikus kifejtését célozta meg. Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletében* még világosan látja, hogy a történelem menetét meghatározó teleológiára vagy a szubjektivitásnak ugyancsak a történelmet irányító elvont elvére (szellem, értelem, ész) alapozó filozófiai koncepciókkal szembeni alternatíva esélyével fellépő társadalomelmélet megalapozásához az emberi együttélés világa feletti filozófiai elveket a társadalmon belüli, antropológiai kiindulóponttal kell felváltania. A nyelvfilozófia – véli ekkor kritikai éllal Habermas – eljutott ennek a feladatnak a megfogalmazásához, sőt megoldásába bele is kezdett ugyan, ámde egyúttal azt is bizonyította, hogy kezdeményezése nem vihető végig a filozófián belül. A modern filozófiák (szubjektum- és észfilozófiák) ugyanis éppen a nyelv legfontosabb szerepét, az emberi érintkezés, a kommunikáció megvalósításának és kiteljesítésének funkcióját hagyták figyelmen kívül. Ennek a korlátozottságnak a belátása – teszi hozzá – fontos felismerés ugyan, de még nem a társadalomelméleti kiindulópontnak a meghatározása. Az áttörésre Habermas tesz kísérletet, amikor a nyelv pragmatikai elméletére támaszkodva, egyben az elméletet átértelmezően továbbépítve, az egyének egymás közötti kommunikációját emeli ki és az interszubjektív fogalmában önálló szférává emeli. Innen kiindulva a társadalomelméleti probléma az interszubjektív világát létrehozó embernek a történeti-szisztematikus viszonya a körülötte lévő világhoz, melynek eredendő társadalomelméleti alaphelyzetét – Habermas szerint – a kultúrantropológia ragadja meg, s az ősi közösségek világértelmezéseként írja le.

Kétségtelen, hogy Habermas az antropológiára (pontosabban a kultúrantropológiára) építve megtette a döntő lépést a filozófiai tradíciótól a társadalomelméleti állásponthez. A kérdés most már az, vajon a nyelvre és a nyelvi kommunikációra, valamint az ezekkel összefüggő kulturális teljesítményekre mint sajátosan emberi teljesítményekre és megkülönböztető megnyilvánulásokra alapozva, kibontható-e a történelem- és szubjektumfilozófiával szembeni következetes és alternatív társadalomelméleti program. A kérdés megválaszolásához figyelembe kell vennünk, hogy a kultúrantropológia figyelmének centrumában a kultúra és a természet viszonya áll, melyet az ellentét és az ellentét feloldásának dinamikája jellemez.<sup>58</sup> Habermas e vizsgálódások áttekintéséből arra a következtetésre jut, hogy a primitív világkép a természet és a kultúra *konfúziója* miatt nem teszi lehetővé a dolgok és a személyek, a kezelésbe vett tárgyak és a cselekvő szubjektumok közötti differenciálást.<sup>59</sup> Az antropológiai elemzéseknek erre az értelmezésre alapozva egyrészt átláthatóvá válik Habermas számára a természet és a kultúra közötti határozott differenciálás társadalom- és tudománytörténete,<sup>60</sup> másrészt meg-

<sup>58</sup> A mítoszban „kultúra és természet folyamatosan kettéválík és ismét egyesül” – írja Godelier elemzését idézve. Habermas, J.: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, I. 76.

<sup>59</sup> Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 72–107.

<sup>60</sup> Más kérdés viszont, hogy ezen az alapon legalábbis kétségek merülhetnek fel a modernség

nyílik az út a megértésre orientált kommunikatív racionalitás mentén önmagát reprodukáló életvilág koncepciójának kidolgozásához. Ugyanakkor azonban a társadalmi-szociális ellentmondások az egymáshoz jól illeszkedő struktúrákban leírható életvilág rendjén kívülre szorulnak, és nem csupán a természet tárgyi-dologi jellegét öltik magukra, hanem a rendszer(világ) és az életvilág egymást kizáró szembenállásává transzformálódnak. Innen nézve Habermas, saját logikáját követve, következetesen jár el, amikor gyökeresen szakít a Frankfurter Iskola kritikai pozícióját megalapozó elidegenedés fogalmával, és azt az eltárgyasulás, illetve eldologiasodás fogalmával helyettesíti,<sup>61</sup> valamint az eldologiasodás problémájának megoldását az életvilágra bízta.

(b) Ha most már mindezek után visszatérünk a társadalomelméleti és a filozófiai program összekapcsolásához, megállapíthatjuk, hogy Habermas az igazságigény konszenzusra alapozására vonatkozó filozófiai elemzését az életvilág és a rendszervilág metszéspontján folytatja. Mégpedig úgy, hogy az igazság „Janus-arca” [Habermas kifejezése] egyfelől a természet és az eldologiasított rendszervilág objektivitása, másfelől az életvilág kulturális reprodukciója és az ennek menetében lineárisan felhalmozódó tudáskészlete felé fordul. De tekintete Habermas elméleti koncepciójának keretei között egyik irányban sem lehet átható. Az okokat a filozófiai oldal felől keresve legcélszerűbb Albrecht Wellmernek a pragmatizmus által inspirált fogalomtisztázó kritikáját – pontosabban ennek egy újabb gondolatmenetét – nyomon követnünk. Wellmer ugyanis, miközben világos megkülönböztetésre törekszik az igazság, az igazság alapja és az igazolás egymással összefüggő fogalmai között, elemzésében – és Habermas álláspontját vizsgálva – a társadalomelméleti irányban nyitott fogalmak kidolgozására törekszik.

A kiindulópont ezúttal is a konstatív kijelentés, ám nem az igazságigényt támasztó értelmében, hanem az alapját, vagyis a megalapozását tekintve. „Ha valamit jó alappal állítok, vagy meggyőződést védek, akkor azt alappal gondolom igaznak.” Ám az igazság nem egyszemélyes magánügy, és ezért „ez a megalapozás nem szükségképpen elfogadható mások számára, így a szóban forgó meggyőződés (állítás) sem szükségképpen *igaz*”.<sup>62</sup> Ebből a körülményből, vagyis a megalapozásprobléma bekapcsolásával az igazság interszubjektív (transzszubjektív) természetének a Habermas-féle ideális kommunikatív szituációtól eltérő, „nem metafizikai” értelmezése adódik,<sup>63</sup> mely-

kritikájának ama Horkheimer és Adorno által kifejtett tézisével szemben (*A felvilágosodás dialektikája*), mely a modern ember természettől (beleértve magának az embernek a testi-természeti adottságait is) való elszakadásában látja az elidegenedés okát.

<sup>61</sup> Például *A kommunikatív cselekvés elméletének zárófejezetében*. Vö. Habermas, J.: i. m. II. 447–594.

<sup>62</sup> Wellmer, A.: *Der Streit um Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen*. In: Sandbothe, M. (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus*, 260.

<sup>63</sup> Wellmer az ideális kommunikatív szituáció elveit metafizikai jellegűnek tekinti, mert hogy teljes transzparenciát, a kényszer és homályosság nélkülséget, az időhöz és a materialitáskötöttség megszüntetését foglalják magukban. I. m. 261.



ben feltárul a megalapozás és az igazolás kapcsolata is. Ez utóbbira nézve előzetesen, vagyis fogalmi szinten a megalapozás szűkebb, míg az igazolás tágabb értelmű fogalomnak bizonyul. Eszerint „valamely állítás szűkebb értelemben arra az alapra hivatkozással igazolható, amellyel a szóban forgó állítás interferenciális összefüggésben áll. Tágabb értelemben ugyanez az állítás valamilyen érzékelésre (vagy közvetve más személyek megbízhatóságára, hitelességére) hivatkozva igazolható [...] Az igazság fogalmát tehát úgy határozzuk meg, hogy a megalapozási és az igazolási praxis belső összefüggését nem bontjuk fel, de az »igaz« és az »igazolt« állítás azonosítását elkerüljük”.<sup>64</sup> Az iménti fogalmi megkülönböztetés koncepcionális jelentősége az igazságnak Habermas koncepciójától eltérő, differenciáltabb értelmezésében tárul fel. A megalapozásprobléma bekapcsolása révén ugyanis az igazság időbeli és perspektíva szerinti változásának értelmezése válik lehetővé. Ami az idődimenziót illeti, annak lehetőségéről van szó, hogy az egyik időpontban igaz (tehát megalapozott) kijelentésnek az alapja – rendszerint egy dialógus vagy vita eredményeként – megváltozik, érvényét veszíti. Ekkor a szóban forgó kijelentés elveszíti igazságát, és vagy hamisnak, vagy feltevésnek, illetve hipotetikusnak fog bizonyulni. Számunkra ezúttal ennél nagyobb jelentősége van az igazságmegalapozás során bekövetkező perspektívaváltozásra vonatkozó wellmeri érvelésének, mely arra mutat rá, hogy egy kijelentést megfogalmazó beszélő számára különbség áll fenn egyrészt önmaga első személyének, másrészt egy másik beszélő első számú személyének a perspektívája között.<sup>65</sup> Mivel pedig „a transzszubjektív igazságteret csak a különböző beszélők megszüntethetetlen különbsége hozhatja létre – ami egyben azt is jelenti, hogy a konszenzus és a disszenzus közös eredetű –, az igazságról folyó vita éppen úgy magában foglalja a kényszer nélküli konszenzus célját, miként ugyanennek a vitának a folytatását is [...] Az a körülmény, hogy az igazság transzszubjektív, egyet jelent azzal, hogy az igazság *vitatott*. Az igazságról folytatott vita az, amelyben az igazság az értelmét elnyeri. Ez pedig arra készíti, hogy az igazságot folyamatosan újra felfedezzük, továbbá, hogy az igazságtérben állást foglaljunk, az igazságot megalapozzuk és akceptáljuk. Csak az igazságról folyó kooperatív vita háttérével lehetségesek közösen *megalapozott* meggyőződések. Ebből a szempontból nincs értelme a végső konszenzusnak, mert ez az igazság értelmét adó vita leállítását jelentené, vagyis az igazság végének eszméjét hordaná magában”.<sup>66</sup> Wellmer gondolatmenete szerint tehát a megalapozás problémájának bekapcsolásával, illetve e probléma megoldását szolgáló megalapozáskoncepció kidolgozásával tisztázható az igazságelméletek egyik

<sup>64</sup> Wellmer, A.: i. m. 257n–258n.

<sup>65</sup> A félreértések elkerülése érdekében hangsúlyoznunk kell, hogy itt nem az interakciókban részt vevők kölcsönös perspektívaátvételéről vagy például – mint Luhmann-nál – az elvárásokról és az elvárások elvárásairól van szó, hanem a vitában részt vevők mindegyikének „énperspektívájáról”.

<sup>66</sup> Wellmer, A.: *Die Streit um die Wahrheit*, 266.

kritikus témája. Nevezetesen az, hogy az igazság mindig vitatott, illetve vitatható. Ennek magyarázatát pedig – Habermas felfogásával ellentétben – nem a diskurzus vagy az argumentáció formális és procedurális logikája alapján, és nem az ideális kommunikatív szituáció elvont feltételeiben, hanem a megalapozás szubsztantív jellegének a feltárásában találhatjuk meg.

(c) Azzal, hogy Wellmer az igazság fogalmát egyfelől összekapcsolja a megalapozás problémájával, másfelől feltárja megszüntethetetlenül ellentmondásos jellegét, társadalomelméleti irányban nyitottá teszi az igazság filozófiai koncepcióját. Ugyanis az igazság ellentmondásos jellegéből fakadó folyamatos vitákra, továbbá e vitákban rejlő konszenzusigényre építve kizárólag abban az esetben bontható ki munkaképes filozófiai koncepció, ha előfeltételezzük az emberi együttélés eredendő és meg nem szüntethető ellentmondását. A filozófiai koncepcióhoz kapcsolódó (azzal nem egybeeső) társadalomelméleti kérdés most már az, hogy miben áll az emberi együttélés eredendő ellentmondása, és miképpen módosul különböző társadalomtörténeti korszakokban. A kérdés első része nyilvánvalóan antropológiai jellegű, illetve szintű választ igényel, melyet – a kérdés második részeként – az antropológiai szintű megalapozást követő társadalomtörténeti elemzés követhet.

(3) Az előzőekben már utaltunk arra, hogy Habermas társadalomelméleti programjának egyik legfontosabb eleme az elméleti építkezés antropológiai alapokra helyezése, vagyis annak felismerése, hogy egy társadalomelméleti koncepció szisztematikus kifejtése nem más, mint az ember eredendő meghatározottsága kibontakozásának történeti rekonstrukciója.<sup>67</sup> Ezzel csatlakozik ahhoz a társadalomelméleti tradícióhoz, amely az elemzés megalapozó elvét magából a társadalomból vezeti le.<sup>68</sup> E nagyszabású vállalkozáshoz a kulturális antropológia annál fogva tűnik Habermas számára alkalmasnak, hogy a kultúra és a természet viszonyát konstruktív ellentétként definiálja oly módon, hogy az ellentmondás a kultúra szféráján belüli dinamizáló feszültségként működik, melynek során természet és kultúra folyamatosan szétválik és ismét egybekapcsolódik.<sup>69</sup> Ámde a kulturális antropológia Habermas által

<sup>67</sup> Részletesebb elmélettörténeti áttekintéshez vö. Balogh I.: *Az igazságelméletek megalapozásának problémája*. In: *Igazságosság és politika*, 351–416.

<sup>68</sup> Levy-Strauss például ezt a momentumot tekinti Rousseau és Marx legnagyobb elméleti teljesítményének. Vö. Levy-Strauss: *Strukturális Antropológia*, II. 35–42, 253–260. A társadalomelméleti koncepciók antropológiai meghatározásához vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 351–416. Továbbá: *Politikai társadalomelmélet*. Politikatudományi Szemle, 2010/1.

<sup>69</sup> A kulturális antropológia nézőpontjából azonban az iménti ellentmondás a mítoszértelmezés tézise, amely a szimbólumok rendszerében *rekonstruálja* a kultúra és a természet közötti eredeti ellentmondást, anélkül azonban, hogy közvetlenül elemzésének tárgyaként fogná fel. Habermas ebből az értelmezésből a mitikus világkép és a racionális életvilág közötti kapcsolatnak és különbségnek az elemzését bontja ki, s a történeti fejlődést a természet és a kultúra közötti őseredeti konfúziótól a modern differenciálásig tartó folyamatnak tekinti. Vö. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 76–80.



hivatkozott irodalma nem magának az iménti ellentmondásnak a szerkezetét és menetét vizsgálja, hanem ennek *kifejezési formáit* kutatja az ősi mítoszokban, rítusokban és szertartásokban, vagyis a mitikus világkép mibenlétéről ad számot. Ha most már azt az álláspontot képviseljük, hogy egyfelől e világképen belül a mítoszok nem csupán kifejeződései, hanem konstitutív részei a természet és a kultúra közötti ellentmondás kialakulásának és feloldásának, másfelől a kultúra fogalmát nem korlátozzuk a szimbolikus szférára, hanem az ember előtt álló problémák megoldására létrehozott differenciált (szellemi-gyakorlati) szféraként fogjuk fel,<sup>70</sup> akkor egy szélesebb perspektívát nyitó társadalomelméleti koncepció antropológiai megalapozásához juthatunk el. Ebből a perspektívából újfogalmazhatjuk a társadalomelméleti vizsgálódás számára megalapozó jelentőségű antropológiai felfogást, és az ember valamely tulajdonságának meghatározására irányuló antropológiai megközelítést egy differenciált szerkezetű relációantropológiai koncepcióval válthatjuk fel. Felfogásunk szerint a társadalomelméleti koncepciókat megalapozó antropológiai elmélet nem az ember létrejöttének előtörténetét, valamely organikus vagy egyéb tulajdonságát, illetve tulajdonságainak együttesét kutatja és tárja fel, hanem annak a (megelőző természeti-biológiai folyamatokat előfeltételező) speciálisan emberi viszonyrendszernek a meghatározására tesz kísérletet, amely határzónát képez az ember és a természet más élőlényei között.<sup>71</sup> Ily módon a társadalomelméleti vizsgálódás olyan antropológiai *alapszerkezetre* épül, illetve építhető, melyet relációk alkotnak, vagyis olyan viszonyok, amelyek *együttesen és összekapcsoltságukban* (és csakis ebben) mintegy határkijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző természeti lények között. Ennek révén az antropológiai alapszerkezet az emberi létezés viszonylagosan megbízható végső állapotát jelzi: *viszonylagos* annyiban, hogy „visszafelé”, az egyes relációk mentén el lehet jutni az ember előtti természettörténethez. Így például az ember létrejöttének előtörténetében visszafelé haladva át lehet térni a fizikai-organikus szerveződésekre vagy a szubhumán pszichikai megnyilvánulások vizsgálatához. De ezek a vizsgálódások már nem a szóban forgó antropológiai alapszerkezetet tárják fel, hanem az ember természeti előtörténetére vonatkoznak. Következésképpen a relációk alkotta struktúra egyben *megbízhatóan végső meghatározásnak* tekinthető, hiszen az elemek és relációik határain átlépve már elhagytuk az ember társadalmi meghatározásának lehetőségét.

<sup>70</sup> „Az ember veszélyeztetett vagy kockára tett lény, akinek alkatában foglaltatik a kudarc lehetősége.” Arnold Gehlen: *Az ember*, 41.

<sup>71</sup> Az általunk kifejtett álláspontból nézve tehát a kérdés nem az, hogy például az ember (egyebek mellett) cselekvő, vagy előrelátó, vagy kockára tett, vagy szerszámkészítő lény (Gehlen, Clark). Még csak nem is azoknak az organizációs formáknak a fokozatairól van szó, amelyek végül is a sajátosan emberi szerveződésekhez vezetnek (Plessner, Dux) és nem osztjuk azt a felfogást sem, miszerint az ember maga különbözteti meg önmagát a többi lénytől azáltal, hogy létfeltételeit termeli (Marx), mert mindezek egyoldalú meghatározások.

Az antropológiai alapszerkezet sajátossága, hogy az elemei maguk is relációk, melyek összekapcsoltságuknál fogva együttesen, egymást feltételezve és áthatva az emberi létformát alkotják. Így a relációantropológiai alapstruktúra nem más, mint az ember sok százezer éves (visszaeséseket, el- és leágazásokat, újbóli nekilendüléseket magában foglaló) előtörténetében struktúrák ká stabilizálódó viszonyok fogalmi-elméleti rekonstrukciója. Az egyes relációk ebben a meghatározottságban *elvont-általános* emberi létviszonyok, mégpedig: először, az embernek élete természeti előfeltételeihez való sajátos (vagyis mindhárom relációt egyszerre magában foglaló) viszonya. A természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – ember („mint olyan”) része a természetnek, aki sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső-természeti meghatározottságáról, „az ember és a természet közötti folyamatos anyagcsere” ellentmondásairól van szó. Másodszor, az emberek egymáshoz való viszonya az együttélés egy sajátos módjában, vagyis az embereknek mint egymással együtt élő egyedeknek az egymásrautaltság valamely formájában kialakuló ellentmondó viszonya. Harmadszor, az embernek önmagához való viszonya, vagyis a meghatározottság és az önmeghatározás közötti ellentmondása. Ez utóbbi viszonyában, vagyis önmeghatározásában, mint önreflexiós viszonyban az ember mintegy kilép a mindenkori jelen adottságaiból és megkettőzi önmagát, mely közvetítést igényel, másrészt rögzíti magát az *időben*: a múltban mint átélt és reflektált saját történetét és a jövőbe kivetítve mint az önmeghatározás feszültségét. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet elemeiként egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az emberre vonatkoztatva egymást feltételező, de *nem kiegyensúlyozott* dimenziók: egyrészt a természetből kiemelkedés pillanatában meghatározó feltételek már eleve az egyik dimenzió ellentmondásának (a természet és az ember közötti alapvető ellentmondás) dominanciájának érvényesülését *hozzák magukkal*. Másrészt az ellentmondások közötti dominancia változik, s ez történeti korszakokat választ el egymástól. Ezek a korszakok főbb tagolásban: az eredeti ősi közösségek társadalma, a tradicionális közösségi társadalomrendszerek és a magánügyének modern társadalomrendszere.<sup>72</sup> Így tehát az antropológiai alapstruktúra koncepciójából fontos társadalomelméleti következtetések adódnak. Elsőként azt a legáltalánosabb következtetést vonhatjuk le, hogy nem lehetséges ellentmondás nélküli emberi társadalom. Az emberi együttélés megszüntethetetlen, ámde ismétlődően feloldandó ellentmondásokra épül. Másodszor: az antropológiai alapszerkezet ellentmon-

<sup>72</sup> A relációantropológia-felfogást és ezen belül az antropológiai alapszerkezet vázlatát néhány korábbi írásunkban részletesebben bemutattuk. Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*. A közeljövőben egy külön tanulmányban lesz mód részletesebben bemutatni az antropológiai alapszerkezet ellentmondásainak és a társadalomtörténeti korszakok változásának összefüggését.



dásainak időleges áthidalása és feszítőerejének újbóli *érvényesülése társadalomtörténeti dinamika forrása, melynek menetében az ellentmondások súlya egymáshoz képest változik*. Harmadszor: az emberi együttélésnek csak olyan módja valósítható meg, ami az antropológiai alapstruktúrából eredően számára egyáltalán lehetséges.<sup>73</sup>

(4) Az antropológiai alapstruktúra kialakulására és az ezen belüli ellentmondások rendszerére alapozott társadalomelméleti koncepció nem lép fel valamiféle teleologikus társadalomtörténeti periodizáció igényével, vagyis nem filozófiai vagy történelemteleológiai koncepció. Következésképpen nem preskriptív elméleti álláspont abban az értelemben, hogy előírná az emberi együttélés valamely jövőbeli formájának szükségszerűségét vagy elkerülhetetlenségét. De egy jól definiált szempontból tesz lehetővé betekintést az emberi együttélés eddigi történeti formáiba és hozza felszínre a jövő alakításának az emberi együttélés jelenlegi formáján túli lehetőségét. Olyan *átfogó*, makroszintű elmélet tehát, amelynek alapján lehetővé válik az igazság Wellmer által hangsúlyozott ellentmondásos jellegének akceptálása és a modern társadalom rendszerén belüli értelmezése (a), továbbá erre támaszkodva megfontolások fogalmazhatók meg Habermas koncepciójának értelmezésére (b). Végül ezt követően lehetőség nyílik Habermas eredeti kérdésének, az igazság és a normatív helyesség viszonyának új szempontok szerinti megfogalmazásra (c), melynek alapján egy alternatív társadalomelméleti program is felvázolható (d).

(a) Az antropológiai alapszerkezet ellentmondásrendszerének történeti elemzéséből – egy későbbi részletesebb vizsgálódás eredményének megelőlegezéseként – a jelenlegi témánk szempontjából jelentőséggel bíró néhány *általános* következtetést vonhatunk le. Először *az ember és a természet közötti ellentmondás* domináns feszültségei által meghatározott eredeti együttélési forma viszonyai között történik a természetes-vérségi kapcsolatok alapján együtt élők leválása természeti eredetüktől. Az eredeti természeti feltételekkel szembenállás és elfogadás kettősségének van alávetve a csoporton belüli differenciálódás (mint például a család nemek és életkor szerinti tagozódása), mely még nem ellentmondás. Az eredeti ellentmondásnak alárendelt emberi önmeghatározás első formájaként egyfelől az emberi létfolytonosság jelenik meg az ősök szellemének ápolásában, másfelől a természettel összekapcsolt eredet (totem) nem felszínre hozott kettősségét láthatjuk. Az igazság *belső ellentmondásossága* itt mint egyfelől a természettől önmagát megkülönböztető ember *megalapozott* igazsága, másfelől az önmagát a természet részeként meghatározó ember igazsága közötti feszültségben fejeződik ki.

<sup>73</sup> A jövőre vonatkozó társadalomelméleti kérdés ekkor nyilvánvalóan az, hogy lehetséges-e, és ha igen, milyen feltételek mellett az ember önmeghatározásának ellentmondásán alapuló társadalmi berendezkedés.

A második történeti forma viszonyai között, az emberi együttélést meghatározó és feszítő ellentmondások domináns típusa *a közösségek közötti ellentmondás* mentén alakul, a közösség általános meghatározó szerepe alá rendelve. A közösségek között feszülő ellentmondások számtalan történeti módozata és esete alakult ki az egymással időszakosan kapcsolatba lépő csoportoktól az egymással laza rokonságban álló közösségek többé-kevésbé erőszakos egyesítésén és alávetésén át egészen a megsemmisítő leigázásig és tagjainak rabszolgává tételéig.<sup>74</sup> A közösségeknek egymás közötti ellentmondásai alakítják az egyes embernek a közösségen belüli helyzetét: a közösségeket egységbe tömörítő nemzetségtől a királyon át a hódító hadvezérig és a csaták hőseiig, a másik, a vesztes oldalon, a közösség széthullása miatt az emberi mivoltát elvesztő rabszolgával bezárólag. De a közösségek egymás közötti viszonyának rendelődik alá a természethez való eredeti ellentmondás további alakulása is. Vagy eltávolodásként az eredeti természeti alapzattól, az élet új, közvetlenül nem természeti forrásainak a felfedezése révén (például a csere, a kereskedelem, a más közösségek kifosztása, megadóztatása), vagy pedig ha nem is a természet feletti uralom megszerzéseként, de mindenestre a természeti erők szabályozásának közös nagy munkájaként, például az öntözési rendszerek, az utak és csatornák építésével. Az egymással ellentétes, ellenséges viszonyban álló, önállóságukban folyamatosan veszélyeztetett, belső viszonyaikban szembenállásig tagolódo közösségek feltételei mellett az emberi önmeghatározás részben a felbomló közösség szimbolikus helyreállítása révén (mítoszok, rituálék), részben egy transzcendentális közösség létrehozása (vallás) és az ehhez tartozás kinyilvánítása révén lehetséges. A közösség általános (mitikus, vallási) elvében az fejeződik ki, hogy bármely közösség csak a többi közösséggel való viszonyában önmagát elhelyezve maradhat fenn. Ebben az együttélési formában az igazság belső ellentmondásossága abban fejeződik ki, hogy az egyik közösség igazsága a másik közösség igazságának elvitatásában áll.

Az emberi együttélés harmadik történeti formája *az autonóm magánegyének egymás közötti ellentmondásos viszonyaira* épül. Modern világunk alaposan elemzett viszonyai mint az egymást kizáró, egyúttal egymást feltételező ellentmondások tagolt rendszerei jelennek meg. Az autonóm magánszemély függetlensége és a másokra (közöttük a hozzá hasonlókra) utaltsága, az *eredeti közösségi viszonyaival szembeni ellenségessége és a közösségalkotás kényszere, önmagának mint tiszta szellemi lényként és szubjektumként meghatározása és szükségleteinek, igényeinek végtelensége* oly módon van összekapcsolva, hogy az egyik oldalt kimondva és megvalósítására törekedve tételezi,

<sup>74</sup> Az antropológiai és etnográfiai irodalom a közösségek közötti kapcsolatok ezernyi formáját tárta fel. Levy-Strauss ezeket mintegy összefoglalva írja: egészen kivételes esetektől eltekintve, mint például a tasmánoké, az emberi társadalmak soha nem magányosak. Amikor a legelszigeteltebbnek tűnnek, akkor is csoportokról vagy halmazokról van szó. Levy-Strauss, Cl.: *Strukturális antropológia*, II. 264.



és önmagával szemben létrehozza a másikat. Az igazság megalapozása egyéni teljesítmény vagy magától értetődőség, amely valamennyi másik, hasonlóképpen magánszemély számára legfeljebb hipotetikus jellege miatt ismétlődő igazolásra szorul.

(b) E társadalomelméleti kitérő alapján immár alapvető kritikai észrevételek tehetők Habermas igazságelméletének előfeltevéseivel szemben. Mindenekelőtt az, hogy a kiindulópontnak tekintett valóság valóban előzetesen nyelvileg strukturált ugyan, ámde a struktúráképzés nem csupán a nyelv szintaktikai vagy pragmatikai sajátosságai mentén, hanem a nyelvhasználat történeti módozatainak mentén történik. Vagyis azoknak a viszonyoknak és annak az ellentmondásos dinamikának a függvénye, melybe a nyelv bele van szöve. Következésképpen társadalomelméleti szempontból az igazság nem csupán egy kijelentésnek a diszkurzív folyamat kontextusában igaznak elfogadott minősítése, hanem történeti kategória, melynek aktualitását nem a diskurzusba és az argumentációba belépni szándékozók előzetes igen/nem állásfoglalása, hanem az emberi együttélés valamely történeti módja alapozza meg. Végül pedig társadalomelméleti szempontból az igazságigény megítélése nem az ideális beszéd- vagy kommunikatív szituáció teljesíthetetlen (normatív) feltételei közötti konszenzus eredménye, hanem a megalapozás felől tekintve folyamatos „interferenciában áll” (Wellmer kifejezése) az alapjával, amellyel együtt alkot igazolhatóan érvényes igazságot. Az igazság az emberi együttélés valamely módját meghatározó ellentmondásokban az *ellentmondások egyik oldala melletti gyakorlati állásfoglalást* jelent, s ennyiben implicit normatív tartalmat is hordoz. Röviden: az igazság az emberi együttélés valamely történetileg meghatározott alapvető ellentmondása által meghatározott formájában élő és cselekvő személyek és csoportok „objektív” nézőpontja, illetve állásfoglalása. Az igazság az együttélés történetileg adott alapviszonyát tekintve tartalmában objektív, egyúttal azonban a megszüntethetetlen ellentétével szembeni viszonyban tekintve közvetve normatív jellegű. Az igazság történeti meghatározottságában nem más, mint a mindenkor meghatározó, ennél fogva alapvető ellentmondásnak az a hangsúlyos oldala, amelynek „javára” egy történeti korszak valamennyi ellentmondása ismétlődően feloldódik: az ember, a közösség, az egyén igazsága. Ebben az értelmezésben bizonyul helytállónak Albrecht Wellmer filozófiai konklúziója, miszerint az igazság nem regulatív eszme, ámde az igazság megalapozásának szociális tere mégis normatív erőt kölcsönöz számára.

(c) Ez utóbbi – az igazság rejtett normatív – oldalát tekintve a konszenzus, illetve az egyetértés igénye fejeződik ki önmaga megszüntethetetlen ellentétével szemben. Az előzőekben bemutatottuk, hogy Habermas a konstatív igazság és a preskriptív normák kapcsolatát az érvényességi igények eldöntésére szolgáló diszkurzív procedúra – mindenestre részleges – formális azonossága mentén határozta meg. Ugyanakkor Habermas társadalomelméleti programja, melybe az igazság és a normatív helyesség problémájának tárgyalása

beleilleszkedik, nemcsak a modern társadalom elemzését célozza meg, hanem jövőjére, perspektívájára is rákérdező program.<sup>75</sup> E szubsztantív nézőpontból tekintve, az igazságproblémát illetően a Habermas előtt álló dilemma abban éleződik ki, hogy nyilvánvaló: a jövőre nézve elvileg nem lehetségesek elbírálandó igazságigényű konstatív kijelentések, függetlenül a ténylegesen létrejött vagy potenciálisan lehetséges konszenzustól. Következésképpen a modern társadalom mélyreható átalakítása mellett érvelve, elméleti programjába bele kell foglalnia egy rendszeren kívüli normatív támpontot, amelybe kritikáját lehorgonyozhatja: másképpen fogalmazva, az igazság és a normatív helyesség meghatározását össze kell kapcsolnia, tekintve, hogy egy radikális reformprogram csak akkor tartható fenn, ha folytonosság tételezhető a jelen viszonyai és a jövő között.<sup>76</sup> Az elemzésnek ezen a pontján, vagyis a modern kapitalizmus viszonyainak jövőjét – elsősorban perspektíváját és csak közvetetten az alternatíváját – kutatva azonban a nagy ívű program megtörik és bizonytalanná válik, dilemmák elé kerül. Habermas ezt a dilemmát úgy oldja meg, hogy a kritika számára nélkülözhetetlen „archimédeszi pontot” a kényszermentes ideális kommunikatív szituáció elvei által szabályozott folyamatos diskurzus procedúrájában találja meg. Belátható azonban, hogy a rendszerkritikának ez a koncepciója mély ellentmondást foglal magában: az ideális kommunikatív szituáció feltételeinek társadalomelméleti átfordításával nyerhető normatív elvek és a társadalomrendszer reálviszonyai között olyan feszültség áll fenn, mely a reálviszonyokból a prognosztizált jövőbe vezető *gyakorlati* átmenetre vonatkozó koncepció hiányaként jelentkezik. Ez a feszültség még akkor is fennáll, ha a szerző nem törekszik valamiféle utópikus társadalomkép megalkotására. A jelen kényszerekkel telített rendszere és az ideális kommunikatív szituáció közötti szakadékot csak a radikális forradalmi gyakorlat ugorhatná át, ámde az érdekek, értékek és életformák különbözősége és egymásmellettsége kizárja valamiféle egységes, a rendszer megdöntését célzó közös cselekvés kialakítását. Miután Habermas egyfelől elutasítja a jelen és jövő közötti törés radikális átívelését, másfelől viszont nem talál elméleti megoldást a jelen és a jövő közötti távolság fokozatos átmenetre, kénytelen a szubsztantív elvek helyett procedurális elméleti építményt létrehozni. Mégpedig oly módon, hogy egyfelől az igazság és a normatív helyesség megkülönböztetését és összefüggését mint az eljáráson belüli egybeesést és különbséget dolgozza ki, másfelől a proceduralitásra alapozza a filozófiai és a társa-

<sup>75</sup> „A kommunikatív cselekvés elmélete alternatívát kínál az immár tarthatatlanná vált ama történetfilozófiával szemben, amelynek még a régi kritikai elmélet is foglya maradt.” Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, II. 583.

<sup>76</sup> A jelen és a jövő közötti radikális szakítás (a jövőbe ugrás) a forradalom koncepciója lenne. De Jeffrey Alexander lapidáris megfogalmazásában: „Habermas a kritikai elmélet immansz racionalitását kibontani akaró radikális gondolkodó, de nem forradalmár.” Alexander, J.: *Habermas' neue Kritische Theorie*. In: Honneth, A. – Joas, H. (Hg.): *Kommunikatives Handeln*, 75.



dalomelméleti megközelítés kapcsolatát és különbségét. Végül pedig a megértésre irányuló – és ennyiben szubsztantív irányban sem lezárt – kommunikatív racionalitás társadalomelméleti programjáról visszaváltson a korábban kritizált észfilozófiai tradícióra, s e tradíciót építse tovább addig a pontig, ahol a racionalitás önmagára vonatkoztatottan reflexívvé tehető.<sup>77</sup>

(d) Eddigi elemzésünk lehetőséget kínál arra, hogy a Habermas által formális-eljárási szempontból meghatározott kapcsolódásokat és differenciálást, s ezen belül kiváltképpen a konstatív igazság és a preskriptív normák közötti összefüggést társadalomelméleti szempontból újra megvizsgáljuk. Kiindulópontunk tehát az, hogy az igazság és normativitás közötti kapcsolat, melyet Habermas a diskurzus és az argumentáció formális-ideális feltételeinek követelményeként határoz meg, társadalomelméleti szempontból tartalmi jellegű: az igazság konstatív annyiban, amennyiben az emberi együttélés valamely történetileg kialakult módjának ellentmondását foglalja magában. Következésképpen valamely konstatív kijelentés csak alapjával együtt érvényes igazság. És mivel az alap – amennyiben társadalomról van szó – mindig történetileg meghatározott ellentmondás, az igazság vitatható és ezért állásfoglalásra késztet.<sup>78</sup> Az állásfoglalás azonban, amely az ellentmondás valamelyik oldalának megerősítését foglalja magába, nem konszenzusos-formális elfogadást, hanem olyan normatív elveket feltételez, amelyek értékelően kapcsolódnak a szóban forgó ellentmondáshoz. Vagyis olyan szubsztanciális elvek elfogadásáról van szó, amelyek az ellentmondás valamelyik oldalát megerősítik vagy éppenséggel gyengítik. Az első (megerősítő) esetben a megalapozott *igazság* egyúttal a *helyes* normatív értékelésével kapcsolódik össze, a másik esetben az igazsághoz negatív értékelés járul. Ámde az igazság megerősítése nem azonos az igazságnak alapjával együtt történő kimondásával, hanem az érvényesítésére (az ellentmondás egyik oldalának a kiterjesztésére) jogosító igazolást is magában foglalja. Az igazsághoz kapcsolódó normatív megítélés érvényesítésének igénye viszont az igazság és a normatív helyesség együttese, vagyis *igazságosság*. Másként fogalmazva, az igazságosság: az igazság érvényesítése, egyben behatároltsága az igazság megszüntethetetlen ellentmondása révén. Következésképpen az igazságosság az „objektív” igazságnak az ellentmondások közötti érvényesítése, és ily módon erkölcsi követelményként, valamint intézményalakító konstitutív elvként „valóságképes”.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Vö. Habermas, J.: *Filozófiai diskurzus a modernségről*.

<sup>78</sup> Jelenlegi gondolatmenetünkől igencsak messze vezetne annak a vizsgálata, hogy milyen feltételeknek van alávetve és milyen következményeket von maga után az igazságról folyó diskurzusba bekapcsolódás eldöntése az egyén részéről, melyet Habermas előzetes és szabad, pontosabban definiálhatatlan vagy nem definiálandó feltételnek tekint.

<sup>79</sup> Habermas kifejezése, melyet a magunk részéről az igazságosság elveire nézve tartunk alkalmazhatónak. Habermas szükségesnek tartja megemlíteni, hogy a német etimológia az igazság fogalmát a tapasztalat fogalmával rokonítja, és ezért a fogalom konstatív-deszkriptív tartalma óhatatlanul túlhangsúlyozottá válhat (Habermas, J.: *Richtigkeit versus Wahrheit*. In:

A kiterjesztő valóságképeség (igazságosság) az igazság megalapozásától eltérő, összetettebb, továbbá a társadalomrendszer ellentmondásait tágabban átfogó megalapozási igényt támaszt. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az igazságosság egymáshoz kapcsolódó szubsztantív-normatív elvek együttese. Az igazság, a normatív helyesség és az igazságosság eme összetett kapcsolódása – egyben differenciáltsága – nagyjából maradt Habermas formális-procedurális megközelítésében, és a homályt nem oszlatja el, hanem – miként a Rawlsszal folytatott vitájából is kitűnik – a bonyodalmakat tovább növeli, ha az ideális kommunikatív szituációnak a diskurzus és az argumentáció procedúráját szabályozó elveit hallgatólagosan szubsztantív elvekké fordítja át.<sup>80</sup> Mint ismeretes, Rawls a modern társadalom alapstruktúrájának reálkonstrukciójára alapozva olyan szubsztantív igazságossági elveket fogalmaz meg (leegyszerűsítve: a lehető legnagyobb szabadság, a mindenki számára előnyös egyenlőtlenség, valamint a magánügyének modern társadalomrendszerében az intézmények, kiváltképpen pedig a politikai intézmények, s ezen belül is kiemelten az alkotmány alakításának elveit), amelynek eredményeként csökkenthetők a társadalom feszültségei. A rendszer-megerősítő, illetve korrigáló igazságossági elvek megalapozására Rawls megkonstruálja az egymással kooperáló magánszemélyek kölcsönös előnyök megszerzésére irányuló vállalkozásaként meghatározott (modern kapitalista) társadalom<sup>81</sup> olyan alapszerkezetét, amely egyfelől a társadalomrendszer legfontosabb intézményeit foglalja magában,<sup>82</sup> másfelől pedig az erkölcsi érzékkel rendelkező magánszemélyek előtt homályban tartja egyéni érdekeltységüket. Erre az alapstruktúrára építi Rawls a „jól rendezett” modern kapitalista társadalom szabályozásának normatív-igazságossági elveit, amelyek legitim módon módosítják (tökéletesítik) a szabadság, az elosztás és az érvényesülés intézményesített viszonyait.<sup>83</sup>

Mármint Habermas eredeti elméleti programja, amely éppenséggel a modern társadalomrendszer meghaladásának lehetőségét kutatja, nem békülhet meg az igazságossági elvek Rawls által a társadalom viszonyaiban (alapszer-

Wahrheit und Rechtfertigung, 271–318). A magyar etimológiában ezzel szemben fordított a helyzet: az igazság a normatív igazságossággal áll közelebbi kapcsolatban.

<sup>80</sup> Vö. Rawls, J.: *Political Liberalism*, 420–421. Habermas és Rawls vitájáról részletesen vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 137–208.

<sup>81</sup> Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 21–25.

<sup>82</sup> A társadalom alapszerkezetéhez „sorolom a politikai berendezkedést és a legfontosabb gazdasági vagy társadalmi intézményeket. Így a főbb társadalmi intézmények közé tartozik például a gondolkodás és a lelkiismeret szabadságának törvényes védelme, a versenyre épülő piac, a termelőeszközök magántulajdona vagy a monogám család”. Rawls, J.: i. m. 25.

<sup>83</sup> Az igazságosság megalapozott elvei: „Először: minden személynek egyenlő joga van a másokkal összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra. Másodszor: a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy: a) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor b) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki számára nyitva állnak.” Rawls, J.: *Az igazság elmélete*, 87.



kezetében) jól megalapozott szubsztantív igazságossági elveivel.<sup>84</sup> Habermas azonban Rawls koncepciójának alternatívájaként a diskurzus és az argumentáció procedurális koncepcióját kínálja fel, s ahelyett, hogy *A kommunikatív cselekvés elméletében* az antropológiai irányban már kezdeményezett – a kultúrantropológián túlmenő – vizsgálódás folytatásaként a társadalom mélyebb szerkezetét tárná fel, feladja eredeti társadalomelméleti programját. A magunk részéről viszont egyrészt továbblépünk a Habermas által kezdeményezett társadalomelméleti elemzés irányában, és ezen belül az igazságosság elveinek a modern kapitalizmuson túlvezető perspektívát nyitó megalapozását folytatjuk tovább. Másrészt eltérően Habermas társadalomelméleti álláspontjától, nem a kultúra és a természet közötti ellentmondás, hanem az relációantropológiai alapstruktúra ellentmondásos viszonya szolgál számunkra kiindulópontként, melynek eredményeként eljuthatunk egy *történeti-strukturális antropológiai alapszerkezethez*. Ez az alapszerkezet nem valamiféle jövőbeli társadalmi berendezkedés modellje, és nem az emberi együttélés történeti alakulása iránt indifferens procedurális vagy másfajta, elvont formális elv meghatározásának lehetőségét nyújtja, hanem egyrészt a modern társadalom történeti meghatározottságára világít rá, másrészt megbízható megalapozását teszi lehetővé a modern kapitalista társadalomrendszeren túlvezető igazságossági elvek megfogalmazásának.

Az igazságosságnak azok az elvei, amelyek visszacsatolhatók az antropológiai alapstruktúrához, gyakorlati-konstitutív érvényességű elvek. Ezért irányadóak lehetnek egy olyan intézményesítő politika számára, amely egy jövőbeli együttélési forma létrehozására irányul, egyúttal pedig kapcsolódik a modern társadalomrendszerhez is.<sup>85</sup> Az ilyen értelemben vett politikai igazságosság elveit – hipotetikus jelleggel – az önbecsülési igazságosság elveiként a magunk részéről korábban a következőképpen határoztuk meg.

*Első alapelv:* minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges és a társadalom rendelkezésére álló eszközök által maximálisan biztosítható feltételekre.

*Második alapelv:* az egyén felelősséggel tartozik képességeinek kifejlesztéséért és gyakorlásáért, továbbá az egyének, szervezetek és intézmények felelősséget viselnek ennek eredményei alkalmazásáért.

<sup>84</sup> Ezért nem gondoljuk helytállónak Habermas ama kijelentését, miszerint egyetért Rawls intencióival, és vitájuk „családon belüli” nézetkülönbségre korlátozódik. Vö. Habermas, J.: *Reconciliation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. *Journal of Philosophy*, XCII. 1995. március, 109–131.

<sup>85</sup> Az ember szabadnak születik – mondja Rousseau, s erre az antropológiailag értett téziszre alapozva fogalmaz meg jogi és politikai intézmények átalakítására és létrehozására vonatkozó követeléseket, anélkül hogy előreláthatná, milyen lesz a szabadságnak az az új rendszere, amely majd megvalósul, és amelyre nézve (amelyekben) a konstatív igazság érvényesíti igényével lehet majd megállapításokat tenni.

*Harmadik alapelv:* az egyének közötti kapcsolatok és intézmények – kivált képpen az elosztási rendszerek – úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősségteljesen cselekvő személyek teljesítménye önbecsülésük alapjává válhasson.<sup>86</sup>

Egészen bizonyos, hogy ezeknek az elveknek az intézményesítése nem hozza el az általános egyetértésnek és megegyezésnek a kommunikatív szituáció ideális-utópikus világát vagy a tökéletesen kiegyensúlyozott és harmonikus emberi együttélés korszakát. Alkalmas azonban arra, hogy az autonóm magánegyének együttélésének rendszeréből fakadó ellentmondások fölé épülve, azokat a legitim intézmények szabályozó hatókörébe vonja az igazság, a normatív helyesség és az igazságosság „magasabb szintű” új rendszerének fokozatos kiépítésével.

<sup>86</sup> Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*. Továbbá: *Politikai társadalomelmélet*. Politikatudományi Szemle, 2010/1. A politikai társadalomelmélet iménti normatív elvei rawlsi értelemben vett *politikai* (és például nem etikai) alapelvek. Tartalmilag azonban lényegileg különböznek azoktól, merthogy nem a modern liberális demokrácia intézményesítő normatív alapelvei (Rawls), hanem a modern társadalmi-politikai berendezkedésen túlmutatnak.



# Az önbecsülés igazságossága

## Társadalomelméleti megalapozás

*Előzmények:* A jelenlegi gazdasági válságból kivezető politikai útkeresés nehézségeinek előzményei legalább a huszadik század hetvenes éveibe, a jóléti állam legitimációs problémáinak jelentkezéséig nyúlnak vissza, amikor is a modern jóléti állam legitimációs válságára adott racionális válaszkísérletek mint az igazságossági elvek újrafogalmazásának koncepciói kaptak elméleti kifejezést. Ez ad magyarázatot arra, hogy az igazságosságról folyó – azóta jobbra elcsúszott – viták azokban a modern jóléti demokráciákban bontakoztak ki, ahol a jóléti intézményeknek széles köre fejlődött ki, mintegy az emberi jogok második és harmadik generációs alapjogokká történő kiterjesztése révén. A harmadik generációs emberi jogoknak mint döntően szociális jogoknak a kiterjesztése – mintegy az igazságosság elveinek teljessé tétele – nem csupán kiegészítése volt a politikai jogok első és második generációjának, hanem alapjaiban változtatta meg és formálta át a modern társadalmak legitimációs szerkezetét. A hetvenes évek közepén azonban Friedrich Hayek már nem csupán felfigyel a hangsúlyok áthelyeződésére, hanem határozottan állást foglal a piaci mechanizmusok szerepének helyreállítása, illetve a működésük elé a jóléti rendszerek által állított akadályok eltávolítása mellett.<sup>1</sup> Csaknem ugyanabban az időben – jóllehet más megközelítés alapján – jut hasonló következtetésre Jürgen Habermas. Szerinte a jóléti kapitalizmusban „ezenkívül demokrácia alatt immár nem azok a feltételek értendők, amelyek között valamennyi legitim érdek az önmeghatározás és a részvétel érdekei alapján érvényesíthető. [A demokrácia] csupán a rendszerkonform döntések elosztására szolgáló kulcsot jelenti, vagyis a magánérdekek kielégítésének szabályozását. Ez a *szabadság nélküli jólét* demokráciája”<sup>2</sup> (Habermas kiemelése). Ennél is határozottabban, immár a legitimáció problémákat politikai válságjelenséggként értelmezve elemzi az állam és az állampolgár viszonyának történeti jelentőségű megváltozását Claus Offe, mégpedig kettős értelemben is. Az egyik válsággócot a polgár-citoyennek állam-klienssé alakulásaként jellemzi. Vagyis az a viszony, amelyben egyfelől az állam a klienssel szembeni kötelezettségének vállalása érdekében a szolgáltató szerepében lép fel, ámde ezt a szerepét csak úgy tudja betölteni, ha kiterjeszti és fokozatosan növeli redistribúciós-központosító működését. Másfelől viszont az állampolgár az állam klienseként nem csu-

<sup>1</sup> Például az igazságosságról legközvetlenebbül szóló 1976-ban megjelent munkájában vö. Hayek, F.A.: *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2. *The Mirage of Social Justice*.

<sup>2</sup> Habermas, J.: *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, 170.

pán elfogadja, hanem megköveteli a jó kiszolgálást, nem igazán nehezményezve ennek jelentős mellékhatásait: a bürokratizálódást, a centralizáció fokozódását, az állammal kapcsolatos egyéb, a politikai közéletben fontos kérdések és problémák elhallgatását vagy akár kiiktatását. Folytatva az elemzésnek ezt az irányát, Claus Offe arra a következtetésre jut, hogy a modern jóléti állam társadalomszervező és -tervező aktivitása a politikai berendezkedés legitimációs szerkezetének átalakulására vezet és az állampolgári részvétel ellen hat, végső következményeként pedig a legitimáció kérdésének lojalitássá redukálódását jelenti.<sup>3</sup> A (politikai és gazdasági) rendszer kérdése az *polgár-kliens* számára ugyanis tartalmi szempontból nem ugyanaz, mint az *állampolgár-citoyen* számára: a politikai legitimáció akkor szűkül lojalitássá, amikor már nem az a kérdés, hogy a politikai állam miképpen és milyen mértékben biztosítja polgárai politikai jogainak szabad gyakorlását, politikai véleménye kinyilvánításának és autonóm politikai szerveződésének terepét és formáit. Nem az áll előtérben, hogy mennyiben felel meg az állam működése a polgárok cselekvő-résztvevői *politikai* akaratának, hanem az, hogy közüzmeként teljesíti-e vállalt kötelezettségeit, illetve a tőle elvárt szolgáltatásokat. A jólétállami kliens a legitimáció fogalmából „kiejti” az önmaga politikai aktivitásához kapcsolódó dimenziót, s a politikai-kormányzati hatalom helyeslésében vagy elvetésében nem politikai szempontok, hanem politikaivá emelt ellátásszempontok vezérlik.

A legitimációnak lojalitássá szűkülése azonban csak egyike a jóléti állam kiépülése során bekövetkezett, egészen a mai válságig elvezető változásoknak. A legitimációproblémával legközvetlenebbül összefüggő átalakulás zajlott le a pártok és a választópolgárok kapcsolatában, közelebbről, a választások jellegében. Nem csupán a szavazatmaximálás sokat clemzett jelentőségének növekedéséről van szó a pártok választási kampányaiban, hanem ennek tartalmi oldaláról is; arról, hogy az efféle kampányokban szükségképpen a nem kellően megalapozott „népjóléti” ígéretek döntő súllyal szerepelnek. A pártok a minél több szavazat megszerzése érdekében választási ígéreteiket nem – vagy egyre kevésbé – kapcsolják össze makroszintű társadalompolitikai és fejlesztéspolitikai programokkal, hanem ehelyett az éppen esedékes választási kampány sikerességét tartják szem előtt. Következésképpen a választóknak nincs is módjuk sem arra, hogy leadott szavazatuk hosszabb távú következményeit felmérjék, sem pedig arra, hogy saját rövid távú érdekeiken túl stratégiai és értékszempontok alapján döntsenek.

Nem véletlen tehát, hogy egy évtizeddel később, amikor már markánsabban felszínre kerültek a jóléti állam válságjelenségei, Habermas úgy látja, hogy a dilemmából kivezető út csak akkor nyílik meg, ha a politikai pártok

<sup>3</sup> Offe, C.: *Demokratische Legitimation der Paltung*. In: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, 123–152.



egyszer és mindenkorra feladják az egyik legfontosabbnak tartott céljukat, a tömeglojalítás létrehozását.<sup>4</sup> A szavazatmaximalizálás választásról választásra érvényesülő ritmusa ugyanis beszűkíti a politikai horizontot, és Habermas, aki a válságban a munkatársadalom fejlődésének zsákutcába jutott végkifejletét vélelmezi,<sup>5</sup> a válság egyik meghatározó összetevőjének éppen a fő politikai irányzatok „perspektivikus tanácstalanságát” és irányvesztését tekinti. A gazdasági teljesítményeknek a növekvő szükségletekhez képest egyre nyilvánvalóbb korlátozottsága miatt a szociáldemokrácia a jóléti állam fenntartásának programja révén defenzívába szorul, a konzervatív pártoknak a piac és a jóléti rendszerek egyensúlyának újbóli helyreállítására irányuló programja eleve kudarcra van ítélve, a neokonzervatív pártok pedig az egyébként is hátrányos helyzetben lévők további terhelése és a tőketulajdonosokat preferáló politikájuk révén a társadalmi-szociális ellentmondások kiélezésének programjait hirdetik meg.<sup>6</sup> A változtatás elkerülhetetlensége és megvalósíthatatlansága közötti feszültség kiéleződéséből az a következtetés vonható le, hogy a szavazatmaximalizálás nem csupán – sőt elsősorban nem – a választási kampányokban alkalmazott módszerek változását hozza magával, hanem tágabb összefüggésekbe illeszkedik. Az egymással *kényszerűen* együttműködő autonóm magánszemélyek társadalomrendszerének ahhoz az alapvető ellentmondásához kapcsolódik és annak része, amit elsőként Marx egy más összefüggésben, közelebbről a tőkés rendszerben cselekvők racionalitásának általános jellemzőjeként írt le, és amelyből egy konkrét jelenség, nevezetesen a profitrátá süllyedő tendenciájának magyarázatát bontotta ki. Marx szerint a profitrátának az egyes termelők által nem szándékolt csökkenését nem az előrelátás ismeretelméleti jellegű korlátozottsága idézi elő, hanem e makroszintű tendenciának társadalmi-strukturális okai vannak. Az egymástól elszigetelt autonóm magántermelők szükségképpen korlátozott előrelátó-képessége a haszonmaximalizálás hosszú távú hatásának kalkulálhatósága ellen hat. Ez a mechanizmus, pontosabban az autonóm magánszemélyek strukturálisan megalapozott rövid távú haszonelve érvényesül a politikai pártok szavazatmaximalizálási törekvéseiben. A továbbiakban azután, immár kormányzati pozícióban, a pártok szakpolitikájaként (egyebek mellett például, mint tudomány-, jog-, gazdaság- és fejlesztéspolitika) újabb erőteljes lendületet kap ugyanez a logika mindazokban a struktúrákban, amelyekre a politikai szféra jelentősebb hatást gyakorol. Habermas elméleti viszonya a közvetlen haszonmaximalizálásnak eme rendszerszintű kiteljesedéséhez kettős. Egyrészt

<sup>4</sup> Habermas, J.: i. m. 160.

<sup>5</sup> „Az a dilemma áll előttünk, hogy a fejlett kapitalizmus nem működhet tovább sem a szociális állam nélkül, sem pedig annak további fenntartásával.” Habermas, J.: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. In: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 152.

<sup>6</sup> Habermas, J.: i. m. 152–154.

megállapítja, hogy a jóléti állam válságával párhuzamosan a „munkatársadalom” visszavonhatatlanul véget ér, s ezzel együtt lezárul az élő és a holt munka közötti ellentmondás megszüntetésén munkálkodó programok korszaka, kimerülnek azok az „utópikus energiák”, melyek eddig a kapitalizmus rendszerszintű átalakítását inspirálták. Következmenyként az újabb elméleti gondolkodást és a politikát egyaránt a banalitás és a tanácstalanság hatja át. A továbbiakra nézve Habermas úgy gondolja, hogy az utópikus energiák újraélesztéséhez elegendőnek bizonyulhat, ha megtörténik az „utópia akcentusának” az áthelyezése a munka fogalmáról a kommunikáció fogalmára.<sup>7</sup>

Habermas az utópia meglehetősen rossz hírbe keveredett fogalma alatt a válságból kivezető hosszú távú perspektíva elméleti felvázolását érti. Így fel fogva „a történeti és az utópikus gondolkodás átszövi egymást”. De ha figyelembe vesszük a „banalitás és a tanácstalanság” állapotának fentebb említett rendszerbeli gyökerezettségét, akkor a történeti és az utópikus gondolkodás Habermas által igényelt és remélt összekapcsolása bonyolultabb feladatnak tűnik annál, minthogy felvázoljuk a kommunikációs társadalom utópiáját. Utópikus társadalomvázlatok és elvont ideák helyett a válságból kivezető alternatívának egyrészt gyakorlatiasabbnak, másrészt – elméleti megalapozottságát tekintve – mélyebbnek kell lennie. Egy ilyen, a realviszonyokhoz közvetlenebbül kapcsolódó társadalomelméleti programnak kettős problémaköre rajzolódik ki. Egyrészt e programnak meg kell elégednie a „munkatársadalom” szűkre szabott horizontján belül közvetlenül átlátható és akceptálható elvekkel. Másrészt azonban a szóban forgó elveknek és a hozzájuk kapcsolódó programoknak az autonóm magánszemélyek társadalomrendszerén túlmutató jellegűnek kell lennie, amennyiben egy még nem ismert társadalmi berendezkedés perspektívájára nyitó elmélet kidolgozásához kell elvezetnie. Ami az elmélet és a program irányultságát kijelölő elveket illeti ez utóbbiakat, tehát az elveket illeti, ezeknek igen szigorú követelményeknek kell megfelelniük, melyeket – az általunk képviselt álláspont szerint – csak az önbecsülési igazságosság jól megalapozott politikai (vagyis például nem pszichológiai vagy pedagógiai) koncepciója képes teljesíteni. Eme álláspontunk melletti szisztematikus érvelés megköveteli, hogy első lépésként egy általános szempontú megközelítésben átláthatóbbá tegyük az igazságossági probléma szerkezetét (I). A probléma szerkezetének bemutatása azonban nem a burjánzó elméletek rendezését szolgálja, hanem az igazságossági elvek elméleti megalapozása szükségességének belátásához ad kiindulópontokat. Ezen a nyomvonalon továbbhaladva juthatunk el az igazságosságelméletek megalapozásproblémájának megoldására kidolgozott stratégiák kritikai elemzéséhez (II). Gondolatmenetünket a megalapozásproblémának az

<sup>7</sup> „A szociális állam zsákutcába jutott. Vele együtt kimerültek a munkatársadalom utópikus energiái.” Habermas, J.: i. m. 157.



eddigiektől eltérő álláspont szerinti újrafogalmazásával, alapvető megfontolásainak körvonalazásával és építőelemeinek jelzésszerű bemutatásával folytatjuk (III). Vizsgálódásunk következtetéseként igazolhatónak véljük, hogy a megalapozásprobléma határozott felvetésének eredményeként általában a politikai társadalomelmélet, különösképpen pedig az igazságosság elméletének új perspektívája tárható fel. Ezt az új perspektívát nevezzük az önbecsülés igazságosságának (IV).

## I. Az igazságosságprobléma alapszerkezete

A modern igazságosságelméletek – legalábbis szerzőik szándéka szerint – egyrészt annak vizsgálatát tűzik ki célul, hogy az erkölcsi felfogás valamely koncepciója szerinti racionális szubjektumok (személyek) között az igazságosság mely elvére nézve alakult vagy alakulhat ki egyetértés (szubjektív legitimációs dimenzió). Másrészt azt vizsgálják, hogy a modern jogállam mely intézményei és benne a jóléti rendszer miféle működése alkalmas arra, hogy teljesüljenek az igazságosságnak a racionális erkölcsi személyek által elfogadott, illetve elfogadható elvei (politikai-funkcionális dimenzió). Az igazságosság elveire vonatkozó újabb keletű elemzések kiindulópontja az a felismerés, hogy a jóléti állam válságának a korlátozottan rendelkezésre álló javak elosztása körüli feszültségeken túlmenő okai vannak. Ezek között különösképpen az, hogy a modern politikai rendszer intézményei vagy nem, vagy legalábbis csak erősen vitathatóan alkalmasak arra, hogy teljesítsék az igazságosságnak a racionális magánszemélyek által elfogadható elveit. Ezek az elméletek azonban mégsem tették vizsgálat tárgyává a *kényszerűen* együttműködő autonóm magánegyenének társadalomrendszerének korábban említett alapvető ellentmondását. Így John Rawls nagyszabású kísérlete, hogy elméletileg igazolja egyfelől az autonóm egyének politikai szabadságát, másfelől a javak elosztását szabályozó igazságossági elvek hierarchikusan felépített egyensúlyának lehetőségét, valamint az egyének érvényesülését, nem adhatott elegendő elméleti muníciót a jóléti társadalomnak az ezredforduló utáni évtizedben kirobbant válsága megelőzéséhez, majd a válság bekövetkeztével, annak kezeléséhez. Sem a jóléti államot feszítő ellentmondások éleződését leíró elemzések egyre növekvő száma, sem pedig a válság megelőzésére javasolt normatív elvek nem tárgították ki a gazdasági és a politikai döntéshozók látókörét, s nem készítették őket gyakorlati intézkedések meghozatalára.

Időközben azonban az igen sokrétegű elméletlettörténeti, politika-filozófiai, gazdasági, szociológiai kapcsolódások sokaságát felvető vizsgálódások szinte magától értetődően vezettek az igazságosság elveinek újrafogalmazásán munkálkodó legújabb irodalom tematikai gazdagságához, sokszínűségéhez, koncepcionális tarkaságához. És, habár a válság mélypontján tovább szűkül

a gazdasági és politikai cselekvés látószöge, a felhalmozott elméleti ismeretek alapul szolgálhatnak az igazságosságprobléma új szempontú megközelítéséhez. Az igazságosság értelmezésének és az igazságosság elveinek történeti változásaiából,<sup>8</sup> valamint jelenkori sokféleségéből<sup>9</sup> az új megközelítés számára az a következtetés adódik, hogy legalábbis kétséges eredménnyel járna valamennyi elméletkísérlet összesítő áttekintése,<sup>10</sup> csakúgy mint valamiféle általános definícióra való törekvés.<sup>11</sup> Ennek oka abban keresendő, hogy az igazságosság a különböző történelmi korszak szereplői számára – habár egy-

<sup>8</sup> Az igazságosság elveinek történeti változásai nagy vonalakban két irányban is nyomon követhetők: egyrészt a különböző kultúrák összehasonlításának vonalán, másrészt magában a modern – vagy inkább Weber kifejezését használva: okcidentális – kultúra alakulásának menetében. Az eszmetörténetből levonható az a következtetés, hogy az igazságosság átfogó fogalma helyett (tehát annak az első ízben Platón által feltett kérdésnek a tisztázása helyett, hogy „mi” az igazságosság) a politikai és társadalmi konfliktusok sokfélesége és e konfliktusokban való normatív állásfoglalás elkerülhetetlensége teszi értelmezhetővé az igazságosság mibenlétét. Vö. MacIntyre, A.: *Whose Justice? Which Rationality?* 1–11; Münkler, H.–Llanque, M.: *Konzeptionen der Gerechtigkeit*, 7–19.

<sup>9</sup> Példaként: Kolm az igazságosság újabb elméleteinek legfontosabb témakörei között – nem a teljes felsorolást idézve – említi a következőket: 1. A cselekvési szabadság, valamint ezzel összefüggésben, 2. Az alapvető szabadságjogok, 3. A (re)disztribúció problémái, 4. A társadalmi célok, 5. A közvetett disztribúció elvei, vagyis az eszközöknek az egyéni célok szerinti értékelése, 6. A hasznosság és szabadság egyenlőségi viszonyai, 7. A célok elérését szolgáló eszközök (források, tőke, hatalom), 8. A (teljes és reális) egyenlőség viszonyai, 9. A minimális szükségletek meghatározása és ezek kielégítése. Vö. Kolm, S. – H.: *Distributive Justice*, 441–443. Michael Walzer az igazságosság szféráit elemezve – egyebek mellett – az egyenlőség, a biztonság és jólét, a pénz és fogyasztási eszközök, az elosztás, a hivatal, a kvalifikáció, a professzionalizáció és a munka, az elismerés, a politikai hatalom területeit sorolja fel. Vö. Walzer, M.: *Spheres of Justice*. Szisztematikusabb áttekintésre törekedve az igazságosság formáiként csoportosítja az igazságosságelméletek tárgyköreit és típusait Peter Koller. Eszerint az igazságosság elméletei tárgyak szerint: 1. Formális igazságosság, 2. Materiális igazságosság, Ez utóbbin belül: a. Csereigazságosság, b. Disztributív igazságosság, c. Politikai igazságosság, d. Korrektív igazságosság, 3. Szociális igazságosság. Koller, P.: *Soziale Güter und Soziale Gerechtigkeit*. In: Koch, H. J. – Köhler, M. – Seelman, K. (szerk.): *Theorien der Gerechtigkeit*, 87. Szigeti Péter és Takács Péter közös könyvükben, miután megállapítják, hogy az igazságosság sokjelentésű fogalom, az igazságosság osztó, kölcsönös, formális, eljárás, társadalmi és megtorló formáit különböztetik meg egymástól. Sziget P. – Takács P.: *A jogállamiság jogelmélete*, 259–263.

<sup>10</sup> Egy lehetséges szisztematikus áttekintéshez vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*.

<sup>11</sup> Peter Koller szerint: „Az igazságosságfogalom meghatározásának – legalábbis egyik – nehézsége, hogy nem csupán felettébb komplex, hanem történetileg változó és politikai szempontból releváns fogalom. Azoknak a fogalmaknak a körébe tartozik, amelyek elsősorban nem a társadalmi jelenségek leírásával, hanem az emberi cselekvések, viszonyok és a társadalmi állapotok legitimációjával vagy kritikájával kapcsolatosak.” Koller, P.: i. m. 81. E nehézségekből adódóan – folytatja Koller fejtegetéseit Axel Tschentscher – „kérdéses, vajon egyáltalán szükséges-e az igazságosságelméletek elemzése során az igazságosság fogalmának pontos meghatározása. Hiszen vannak olyan elméletek, amelyek teljességgel mellőzik a fogalom definícióját. Talán a legjobb példa erre Rawls átfogó igazságosságelmélete, melyben egyáltalán nem találhatunk definíciót az igazságosság fogalmára”. Tschentscher, A.: *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit*, 47.



aránt alapvető jelentőséggel bíró fogalom – igencsak eltérő normatív tartalmat hordoz. Ebből adódóan a mi szempontunkból ígéretesebbnek tűnő eljárás, ha az igazságosságnak a különböző korokhoz kapcsolódó és mindmáig érvényesnek tekinthető politikai szerepét, vagyis mint az intézmények normatív megítélésének és alakításának elvét vesszük szemügyre. Eme általános jelentésében az igazságosság egyrészt olyan erkölcsi-politikai elvként fogható fel, amelyet az egyének döntéseikben és az intézmények működésük során, valamint az intézményeket alakító politikai döntéseket meghozók önmaguk számára tekintenek követendőnek. Ebben az értelemben az igazságosság valamely elve – legalábbis potenciálisan – a politika normatív-erkölcsi elve. Ez utóbbit tekintve az igazságosság valamely elvét (vagy elveit) egy másik dimenzióban az egyénnel és az intézményekkel szemben mások – nevezetesen a valamilyen módon (cselekvés vagy működés által) „érintettek” – mint a „jó élet” és a „jó társadalom” „a jó állam” követelményéből fakadó elveket tartanak érvényesítendőnek.<sup>12</sup> Röviden összegezve: az igazságosság valamely elve (vagy elvei) befolyásolja (befolyásolják) – de korántsem egyedülként határozza meg, illetve határozzák meg – az egyéneknek mint cselekvőknek az erkölcsi felfogását és magatartását, az intézményekkel és egymással szemben megfogalmazott követelményeiket, valamint az intézmények normatív szerepét, továbbá az egyénnel szemben intézményesen támasztott követelményeket.<sup>13</sup> Szerepét illetően az igazságosság erkölcsi-normatív elvei kitüntetett módon

<sup>12</sup> Tág értelmezés szerint az igazságosság egyrészt az *intézmények* legfontosabb erénye, melyeket az érintettek számon kérhetnek: következőképpen azok az intézmények, amelyek nem igazságosak, elvetendőek, még ha egyébként más tekintetben hasznosak (pl. hatékonyak) is. Másrészt az igazságosság az egyéni méltóság és autonómia sérthetetlenségének alapja. Vö. Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 21–22. Más, általánosabb, ugyanakkor kevesebb tartalmat magában foglaló jellemzés szerint „az igazságosság alapvető erkölcsi és politikai eszmény”. Vö. Dworkin, R.: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, 19. Az eddigiektől eltérő, további – ugyancsak rangsorolásra törekvő – meghatározás szerint az igazságosság „a legfőbb erény, mert azt követeli meg, hogy legalábbis esetenként feladjuk saját érdekeinket mások jogainak biztosítása érdekében”. Vö. Annas, J.: *The Morality of Happiness*, 293. Hasonlóképpen vélekedik Rainer Forst is: „Az igazságosság a legfőbb politikai-erkölcsi erény, amelynek erénye kiterjed a jogi, politikai és társadalmi viszonyok összességére, vagyis a társadalom alapviszonyaira.” Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, 9. Ismét más szempontból – ezúttal erkölcsi fórumként – meghatározva: „erkölcsi alapszabály részeként az igazságosság az a legfőbb fórum, amelyhez folyamodhatunk az erkölcsileg megalapozott jogok követelése érdekében”. Jansen, N.: *Die Struktur der Gerechtigkeit*, 53. Az igazságosság erénye és az intézményekre értelmezett követelmények változására nézve pedig Onora O’Neill szerint az igazságosságot először mint sajátos erényt, mégpedig mint a legfőbb erényt értelmezték, később a „jó életre” és a „jó társadalomra” vonatkozó elvekkel követelményként kapcsolták össze. Vö. O’Neill, O.: *Towards Justice and Virtue*, 23–24.

<sup>13</sup> Az egyik esetben a személyek igazságossága valamint a jog- és államviszonyok közötti kapcsolatokról, a másik összefüggésben a jog és állametikai alapokról van szó. Vö. Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*, 50–61.

azokra a cselekvésekre és intézményekre is vonatkoznak, amelyek a tág értelemben felfogott javaknak (például anyagi javak, jogok, elismerések, esélyek) az egyének, a közösségek és csoportok közötti elosztásához kapcsolódnak.<sup>14</sup>

Az igazságosság az érvényességi kör, a tárgy (eszközök) mellett a harmadik – és miként Wolfgang Kersting írja –, egyúttal az erkölcsi tudat leghomályosabb területe az igazságosság tartalmi elemét alkotó elveknek a meghatározása.<sup>15</sup> Vagyis a személyek és intézmények valamely meghatározott körében a rendelkezésre álló materiális és immateriális javaknak az elosztására szolgáló, az érintettek által elfogadható szabályozó elveknek a megfogalmazása. A Kersting által említett elméleti homályosság jelentős mértékben annak a következménye, hogy mind ezeknek az elosztási elveknek a megfogalmazására nézve, mind pedig az elvek elméleti megalapozására szolgáló koncepciókat tekintve az elmélettörténet menetében – legalább Platónig és Arisztotelészig nyomon követhetően – alig áttekinthető változatosságot találunk.<sup>16</sup> Az elmélet történetének bármily szűkre szabott áttekintése viszont rávilágít arra, hogy az igazságosság elvei a különböző történeti korszakokban egymástól eltérőek és igencsak változatosak lehetnek, így elemzésük voltaképpen a mindenkori társadalom meghatározó viszonyainak vizsgálatát igényli. A modern korban pedig – különösképpen a múlt század hetvenes éveitől (Rawls igazságosságelméletének megjelenésétől) kezdődően – az elmélettörténeti hagyományhoz képest új megfontolások alapján bontakoztak ki a jelenleg is lezáratlan szerteágazó viták. Ezért azután közelebb juthatunk az elosztás elveinek *tartalmához*, vagyis társadalmi és politikai összefüggéseinek kibontásához, ha nem akarunk *közvetlenül* állást foglalni az elvek megfogalmazása körül folyó vitákban. Az ily módon szélesebb elméleti horizontot nyitó álláspontból tekintve, az igazságosság társadalomelméle-

<sup>14</sup> „Az előnyök felosztását meghatározó társadalmi berendezkedés kiválasztása, a megfelelő részesedésre vonatkozó megállapodás megkötése elveket kíván. Ezek az elvek a társadalmi igazságosság elvei. Ezek teszik lehetővé a személyek felruházását jogokkal és kötelezettségekkel a társadalom alapvető intézményeiben, és ezek szabják meg a társadalmi együttműködés előnyeinek és terheinek megfelelő elosztását.” Rawls. J.: *Az igazságosság elmélete*, 23. Azok azonban, akiket különösen felháborít, hogy elosztási elvként az igazságosság „igencsak rosszul működik”, erősen hajlanak az igazságosság nem-disztributív szerepének hangsúlyozására, mindenekelőtt pedig a döntéshozatal, a munkamegosztást és a kultúra alakulását befolyásoló szerepének kiemelésére. Vö. Young, M.: *Justice and the Politics of Difference*, 10–43.

<sup>15</sup> Kersting, W.: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 2.

<sup>16</sup> Ismeretes, hogy Platón az igazságosságot olyan, az államban meghatározható elvnek fogja fel, amely szerint a polgárok erőnyeiket a legmegfelelőbben gyakorolhatják. Vö. Platón: *Állam*, 7–10. Vele egyetértésben Arisztotelész az igazságosságot úgyszintén az állam meghatározó elvének tekinti, de Platóntól eltérően differenciáltan fogja fel, és a polisz stabilitását fenntartó, illetve megerősítő olyan elveknek tekinti, amelyek a javak elosztását, a státuszrendszer fenntartását és a csereviszonyokat szabályozó normákat foglalnak magukban. Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 121–155.



te annak tisztázására irányul, hogy melyek azok a társadalmi-történeti feltételek, amelyek az emberek (közösségek, csoportok, egyének) között kialakult egyenlőségek és egyenlőtlenségek elosztásának erkölcsi-normatív értékelését meghatározzák, valamint melyek azok az intézmények, amelyek az egyenlőség és az egyenlőtlenség jövőbeli elosztását az említett erkölcsi-normatív értékeléshez közelítik.<sup>17</sup>

Az igazságosság iménti tartalmi körülírása melletti további érvként szolgálhat az a körülmény, hogy szinte magától értetődően kezünkbe adja az igazságosság társadalomelméleti problémaköre határainak kijelölését. A tartalmi jellemzésből kiindulva ugyanis azt mondhatjuk, hogy az elméleti vizsgálódás számára a határvonalak ott húzódnak, ahol a történetileg változó egyenlőség és egyenlőtlenség közötti arányok az elemzésben oly egyoldalúan jelennek meg, hogy az már vagy kifejezetten, vagy implicit módon a másik oldal (tehát vagy az egyenlőség, vagy az egyenlőtlenség) teljes kiiktatását jelentené. Jellemző példaként a határkijelölés három esetét említhetjük. Az *első esetben* a teljes egyenlőségként értelmezett igazságosság érvényesítésének

<sup>17</sup> Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy az egyenlőség és az egyenlőtlenség elosztására vonatkozó elvként felfogva nem jutunk közelebb az igazságosság tartalmi meghatározásához, mégpedig annak következtében, hogy ez a megfogalmazás kizárja az igazságosság olyan elveit, melyeket Raz összefoglalóan „erős egalitárius” elvekként jellemzett. Vö. Raz, J.: *The Morality of Freedom*, 217–244. Márpedig, mint Angelika Krebs megállapítja, általános felfogás szerint „arra a kérdésre, hogy mit jelent az igazságosság, a politikai filozófia jelenlegi »mainstream« elméletei unisono választ adnak: az igazságosság a minden ember számára egyenlő életesélyek biztosítását jelenti”. Krebs, A.: *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, 7. Az erős egalitárius tézis és az igazságosság azonosításával szemben a magunk részéről arra hivatkozunk, hogy még az „igen erős” egalitárius felfogás sem tekinti az igazságosság feltételének az emberek közötti *mindenfajta* egyenlőtlenség megszüntetését. Még az „igen erős” egalitárius álláspont is az abszolút egyenlőség helyett – legalábbis hallgatólagosan – elismeri az egyenlőtlenség megszüntethetlenségét, és csupán a legszélsőségesebb felfogások törekednek az igazságosság olyan elvét megfogalmazni, amely nem riad vissza az ember elismerten különböző természeti adottságainak egyenlősítésétől sem. Vö. Rakowski, E.: *Equal Justice*, 45. Továbbá: az igazságosságról folyó viták egyik csomópontja éppen az, hogy az egyenlőség elveinek mégoly radikális érvényesítése is „csupán” az egyenlőség és az egyenlőtlenség közötti arányok (elosztás) megváltoztatását jelenti, mégpedig nem utolsósorban azért, mert legalábbis bizonyos egyenlőségek érvényesítése újabb (még ha gyakorta igazolható és elfogadható) egyenlőtlenségek kialakulásának forrásává válik. Vö. Roemer, J. E.: *Theories of Distributive Justice*; Kersting, W.: *Kritik der Gleichheit*. Ennek a bonyodalomnak az elkerülésére javasolja Koller saját – Rawls felfogására is utaló – meghatározását, miszerint „az igazságosság – általános értelemben – a társadalmi javak és terhek elosztása körül kialakuló érdekkonfliktusokkal kapcsolatos erkölcsi kihívás, amely e konfliktusok általánosan elfogadható megoldására hív fel”. Koller, P.: *Soziale Gleichheit und Gerechtigkeit*. In: Müller, H.-P. – Wegener, B. (Hg.): *Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit*, 53–54. Ez az álláspont viszont, annál fogva, hogy erős hangsúlyt ad a terhek és az előnyök kiegyenlítésének (részletes kifejtésében vö. Koller, P.: *Was ist und was soll soziale Gleichheit*. In: Schmücker, R. – Steinworth, U. (Hg.): *Gerechtigkeit und Politik*, 95–116, voltaképpen továbbra is a túlsúlyos egalitárius program jegyeit viseli magán.

előfeltételeként az egyenlőség és az egyenlőtlenség társadalmi elosztását fenntartó uralmi és hatalmi intézmények (összefoglalóan: az állam) megszüntetését tekintik. Így a komputerjáték modelljét is felhasználó elméleti anarchizmus új formája a kölcsönösség uralommentes kooperációjára építené az igazságos társadalom megvalósítását. A teljes egyenlőségként felfogott – vagyis az egyenlőtlenséget kizáró – igazságosság és az uralommentes kooperáció ugyan nem teljesen egybeeső koncepciók, hanem részben egymásnak alternatívái is, de az újraelosztó állam szükségletességének tézisében átfedik egymást.<sup>18</sup> Ennek a felfogásnak éppen ellentétéként a *második esetben* az igazságosság érvényesülésének lehetőségét az állam által biztosított alapjövedelem (basic income) folyósításában vélik felfedezni. „Az alapjövedelem a kormány által a társadalom tagjainak feltételektől nem függően fizetendő, akkor is, még ha azok (1) nem is hajlandók dolgozni, továbbá tekintet nélkül arra, hogy (2) gazdagok vagy szegények vagy, hogy (3) kivel élnek együtt, továbbá eltekintve attól, is hogy (4) az ország mely részén élnek. Az alapjövedelem fogalmi definíciója csupán attól függően és annak mértékében alacsonyabb vagy magasabb, hogy milyen szükségletek járnak együtt a tisztességes megélhetéssel.”<sup>19</sup> Van Parijs szerint a feltételektől és ellenszolgáltatásoktól független alapjövedelem biztosítása nem öncél és nem – illetve nem csupán – jóléti intézmény, hanem mindenekelőtt a politikai jogok kiterjesztése, illetve e jogok gyakorlásának szociális garanciája, vagyis a pozitív szabadság „leximin esély-feltétele”. Ennyiben tehát több szempontból is az igazságosság alapjain áll.<sup>20</sup> De az egyéni aktivitástól elválasztva Van Parijs koncepciója egyben az igazságosság

<sup>18</sup> Vö. Axelrod, R.: *The Evolution of Cooperation*. Az uralommentes kooperáció és az arra alapozott egyenlőségként felfogott igazságosság koncepciója más tekintetben egymással ellentétben álló, egymást kizáró lehetőséget foglal magában. Az egyik ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy vajon az uralommentes kooperációban részt vevőknek a kiindulási helyzetben feltételezett egyenlősége fenntartható-e, azaz az egyenlőség nem változik-e szükségképpen a kooperáció során, illetve annak eredményeként. És mivel éppen ez utóbbi a helyzet, az uralommentes kooperáció – az erre a modellre épített elképzelésekkel ellentétben – az egyenlőségként felfogott igazságosság számára inkább az egyenlőség megszüntetésének helye, nemhogy a garanciája lehetne. A másik – Otfried Höffe által részletesen megvizsgált – lehetőség az, hogy a kooperációs partnereknek a kiinduló feltételekben tételezett egyenlőségét valamilyen módon garantálni kell. Ez esetben viszont az derül ki, hogy a kooperáció résztvevői közötti „megegyezések” által adott garanciák elégteleneknek bizonyulnak. A partnerek egyenlőségének fenntartása éppen azoknak az intézményeknek a működését és az általuk erő alkalmazásával is garantált biztosítékokat feltételezi, amelyeket a teljes egyenlőségként felfogott igazságosság jegyében az elméleti anarchizmus mint az uralom és a hatalom intézményeit fel akarja számolni. Vö. Höffe, O.: *Kategorische Rechtsprinzipien*, 285–305.

<sup>19</sup> Parijs, P. v.: *Real Freedom for All*, 35.

<sup>20</sup> Van Parijs koncepciójához közelálló álláspontot fejt ki Burkhard Wehner a „polgárpénz” (Bürgergeld), illetve „polgárpénzállam” (Bürgergeldstaat) koncepciójában. Wehner azonban – Van Parijsszal ellentétben – a szociális államban elérhető politikai konszenzusképzés szolgálatába állítja a feltételek nélküli alapjövedelem biztosítását. Vö. Wehner, B.: *Der neue Sozialstaat*.



határjelölő koncepciója is, mert egyrészt folyósításának feltétlenségénél fogva elismeri és elfogadja a meglévő egyenlőtlenségeket, másrészt pedig a források biztosítására nézve kizárja az erkölcsi mérlegelés lehetőségét, s így – miközben az állam szerepének kiterjesztése mellett foglal állást – az igazságosság *bármely* elvének a felfüggesztését is jelenti.<sup>21</sup> Az igazságosság *harmadik határesetére* Hayeknek az igazságosságot az intézményes szférából explicit módon kizáró koncepciója ad szemléletes példát. Hayek gondolatmenetében az autonóm egyének különböző megfontolások alapján – egyebek mellett például az igazságosságra vonatkozó elképzeléseiket is bekapcsolva – választanak a rendelkezésükre álló cselekvési lehetőségek között, ámde ezt követően már intézményi, döntő jelentőséggel piaci mechanizmusok *utólagosan* mutatják meg döntéseik helyességét, eredményességét vagy helytelenségét. „Természetesen előfordulhat, hogy a piaci mechanizmus működése az előnyöket és hátrányokat úgy osztja el, hogy azt számos esetben nagyon igazságtalannak kellene megítélnünk, ha az elosztás bizonyos embereknek az elosztásra vonatkozó szándékos döntései eredménye volna. Ámde nem ez a helyet. A részese-  
des olyan folyamat eredménye, melynek kimenetelét az egyes ember nem ismerheti és nem láthatja előre.”<sup>22</sup> Ily módon az igazságosság az egyéni cselekvés intenciójaként rendelkezik valaminő értelmezhetőséggel, azonban már a szándékolt cselekvés következményeire ugyanez nem mondható el, mivelhogy ezek a következmények a cselekvő által nem számíthatók ki és nem befolyásolhatók. Adam Smith „láthatatlan kéz” elképzelésére rímelő mechanizmusok a cselekvés hátterében mindenfajta igazságossági elv szabályozó szerepe nélkül jutnak érvényre. Ezért lehetséges, hogy a piaci mechanizmusok funkcionálisan jól vagy rosszul, ámde semmiképpen sem az igazságosság mértéke, valamiféle igazságossági elv alapján működnek.<sup>23</sup> Mivel pedig a személy-

<sup>21</sup> Ugyanakkor azonban nem a politikai jogoknak az egyetemes emberi jogokra alapozott kiterjesztéséről, vagyis nem a szociális jogokról, illetve a második és a harmadik generációs jogok koncepciójának egyik változatáról van szó, hanem a politikai jogok gyakorlásának – mint pozitív szabadságok – a lehető legteljesebb, „maximális” biztosításáról. Más oldalról viszont Wolfgang Kersting kimutatja, hogy mivel az alapjövedelem koncepciója – azáltal, hogy radikálisan elválasztja egymástól a jogokat és a kötelezettségeket – olyan „hedonisztikus koncepció”, mely elismeri „a mások költségén élés” lehetőségét és jogosultságát. Ezzel együtt pedig a jövedelmek forrását biztosítóktól, vagyis az adófizetőktől feltétlen, általános, folyamatos és igen erős szolidaritást feltételez, mely azonban beláthatóan nem tartható fenn az első feltétel teljesülése esetén. Vö. Kersting, W.: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 266–279.

<sup>22</sup> Hayek, F. A.: *Law, Legislation and Liberty*. 2. kötet, *The Mirage of Social Justice*, 93–94.

<sup>23</sup> Wolfgang Kersting ennek alapján mondja: nem arról van szó, hogy „a libertáriánus [Hayek] szemében a piac igazságtalan”. Inkább az a helyzet, hogy libertáriánus felfogás szerint az egyéni cselekvéseket meghatározó egyéni döntések következményeit (eredményességét vagy a döntéshozó számára kedvezőtlen kimenetelét) utólagosan visszajelző piaci és egyéb mechanizmusok az igazságosság szempontjából tekintve semlegesek, azaz se nem igazságosak, se nem igazságtalanok. Vö. Kersting, W.: *Gleiche gleich und Ungleiche ungleich: Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit*. In: Dornheim, A. – Franzen, W. W. – Thumfahrt, A. – Waschkuhn, A. (Hg.): *Gerechtigkeit*, 54. Ebből következően „nem tekinthetők igazságosnak vagy igaz-

telen piac pontosan, azaz szubjektív elfogultság, irigység és részrehajlás nélkül méri az egyes teljesítményeket, a ráfordítások hatékonyságát, az erőfeszítések eredményességét, az igazságosság ott, ahol hatékonyan működő struktúrákról, mechanizmusokról és intézményekről van szó, fogalmi képtelenség, ideológiai lázalom, filozófiai mese és ábránd.<sup>24</sup> A hangsúly tehát az autonóm egyén cselekvési szabadságán és ehhez kapcsolódóan a cselekvésével együtt járó felelősségvállalás elkerülhetetlenségén van. Ez a magyarázata annak, hogy Hayek közvetlenül ugyan nem az egyenlőtlenséget és az igazságtalanságot helyesli, de az egyenlőtlenség következményeit magában hordozó szabadság mellett érvel. Az egyéni autonómiaként értelmezett szabadság fogalma így kettős dimenziót kap: egyrészt elhatároló jellegű, amennyiben kizárja a személyi függőségen alapuló vagy arra visszavezethető egyenlőtlenséget (pl. a szolgaságot), másrészt konstitutív, amennyiben kijelöli azokat a határokat, amelyek között az egyenlőtlenség a modern piacgazdaság és politikai berendezkedés feltételei mellett helyeselhető. A szabadságnak ehhez a felfogásához viszont az egyén meghatározott felfogása társul, mely nem csupán a személyi függőség viszonyaival összeegyeztethetetlen, hanem az egalitárius álláspont egyénfogalmával is.<sup>25</sup>

Az igazságosságprobléma értelmezhetőségének példákkal illusztrált határain belül a politikai igazságosságelméletek arra törekednek, hogy normatív elveket fogalmazzanak meg a jogoknak és kötelezettségeknek, az előnyöknek és hátrányoknak, az esélyeknek és a korlátoknak a közösség tagjai közötti felosztása során keletkező konfliktusok feloldására. Olyan normatív elveket fogalmaznak meg tehát, amelyek vagy az egyenlőséget, vagy az egyenlőtlenségeket indukáló egyéni szabadság növekedését segítik elő. E gondolatkörben az igazságosságelméletek szerzői feladatuknak tekintik továbbá, hogy kidolgozzák az ezeknek az elveknek az érvényesítését szolgáló intézményi rendszer lehetséges modelljét, valamint igazolják a javasolt elveknek és intézményrendszer-

ságtalannak azok az elosztásbeli különbségek, amelyeket a piac háborítatlan működése hoz létre". Tanyi A.: *Piac és igazságosság*, 15.

<sup>24</sup> Hayek, F. A.: *Law, Legislation and Liberty*. 3. kötet, *The Political Order of a Free People*, 84–96.

<sup>25</sup> Ennek alapján foglalja össze Wolfgang Kersting Hayek felfogásának értékelését: „Kanthoz és a kortárs libertáriánusokhoz hasonlóan Hayek a társadalmat önállóan cselekvő autonóm egyének koordinációs rendszereként fogja fel, melynek főszereplője a tulajdonos-termelő, a termelési eszközök birtokosa, akinek joga van arra, hogy az általa előállított termékeket a piacon értékesítse.” Kersting, W.: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 63. Következésképpen „Hayek – radikális individualista álláspontjának megfelelően – az egyént nem társadalmi, hanem aszociális magányos lényként fogja fel, aki hontalanul, a tulajdonjogára folyamatosan és durván kezelt állam elől menekülve vándorol a világban. Jóllehet a személynek ez a koncepciója szöges ellentétben áll az egalitarizmus személyfelfogásával, mely szerint »az egyén esetlegességek szövődéke, aki normatív vonásait a kollektív törvények révén kapja meg«, végeredményben azonban sem az egyik, sem a másik nem lehet az igazságosság szubjektuma”. Kersting, W.: *Kritik der Gleichheit*, 90.



nek az érintettek általi elfogadhatóságát.<sup>26</sup> Ebből a szempontból az igazságtalanság – melyet rendszerint az igazságosság alternatív fogalmának tekintenek – nem más, mint a jogok és kötelezettségek, az előnyök és hátrányok, az esélyek és korlátok elosztása körüli konfliktusokat valamilyen irányban feloldó normatív igazságossági elv tagadása vagy ellentéte. Ennyiben nem önálló, hanem pozitív ellenpárjától függő – ezért külön megalapozási igényt nem támasztó – fogalom.

Az eddigiek alapján láthatjuk, hogy az igazságosság problémáit magában foglaló elméleti modell alapszerkezetét egyfelől a tartalmi oldal, másfelől az érvényességi oldal alkotja. Ez utóbbi oldalon ugyancsak két elem különböztethető meg: az egyik az érintettek köre, mely elsősorban az egyéneket foglalja magában, a másik azokat az intézményeket tartalmazza, amelyek működését az egyének az igazságosság valamely elve szerint megítélik, és amelyeket az egyének – értékelésük elvei alapján – közvetve, politikai szerveződések közreműködésével alakítják. Ezt a problémaszervezetet egy leegyszerűsített táblázat segítségével vázolhatjuk fel, melynek egyik oszlopában az igazságosság tartalmát (I), a másikban az igazságosság érvényességi oldalát helyeztük el (II). Ez utóbbi ismét két elemből áll, melyek egyikét az érintettek (A), a másikat az intézmények (B) oszlopában helyeztünk el. Az igazságosságelméletek az igazságprobléma alapszerkezetében az 1–6 pontokkal jelölt elemek közötti kapcsolat rendszerében konkretizálják az igazságossági elveket.

<sup>26</sup> Jól illusztrálja az igazságosság problémájának közvetlen társadalmi és politikai jelentőségét, hogy mind az egalitárius, mind az egyenlőtlenségi álláspont képviselői úgy vélik, hogy az elmúlt évtizedekben fő tendenciaként az övékével ellentétes nézet dominanciája állt fenn. Az egyik oldalon úgy látják, hogy mind a politikai baloldalon, mind a konzervatív, sőt még a liberális táborban is egyaránt jó ok van a nyugtalanságra „a tudományos egalitarizmus újabb keletű, a haszonélvezőket, a henyélőket, a felelőtleneket és a munkakerülőket” szem előtt tartó szempontjai miatt. Vö. Anderson, E.: *What is the Point of Equality?* 15–22. Az egalitarizmusnak az egyéni aktivitást veszélyesen aláásó következményei miatt „eljött az ideje a különbségek elismerése iránti elméleti és politikai erőfeszítéseknek”. Fraser, N.: *Justice Interruptus. Critical Reflexions on the 'Postsocialist' Condition*, 12. Továbbá az egalitarizmus által felidézett „hedonisztikus” tendenciák láttán felmerül az igény olyan „alternatív szociális állammodell kidolgozására, amely nem az egyenlőség, hanem a szabadság szolgálatában áll”. Vö. Kersting, W.: i. m. 13. A másik oldalon viszont azt teszik szóvá, hogy a dominánsnak tekinthető liberális (azaz formális-egyenlőségi) és libertáriánus (egyenlőtlenségi) felfogás térnyerése mögött nem csupán a szélsőséges egyenlőtlenségek igazolásának tág tere nyílik meg, hanem ott lapul a félelem az emberi egyéniségnek a felszámolásától, amelynek rémképével a libertáriánusok kellő megalapozottság nélkül, jórészt ideológiai érvekkel fenyegetőznek. Vö. Ackerman, B. – Alstott, A.: *The Stakeholder Society*.

Az igazságosság probléma sematikus szerkezete:<sup>27</sup>

| I. Az igazságosság szubsztantív-tartalmi oldala | II. Az igazságosság érvényességi oldala |                               |
|-------------------------------------------------|-----------------------------------------|-------------------------------|
|                                                 | A. Érintettek (személyek)               | B. Intézmények                |
| 1. Igazságosság és egyenlőség                   | 3. A kollektív egyén definíciója        | 5. Redisztributív intézmények |
| 2. Igazságosság és szabadság                    | 4. Az autonóm egyén definíciója         | 6. Disztributív intézmények   |

Az igazságosság tartalmi és érvényességi oldalának és kapcsolatának iménti sematikus áttekintéséből kirajzolódik az igazságosság valamely elve és általában az erkölcsi normák közötti alapvető különbség. Habár az igazságosság mint az egyének egyik, továbbá az intézmények legfontosabb erénye, az igazságosság elvének meghatározását célzó elméletek alapvetően különböznek az erkölcs bármely filozófiai elméletétől, különösképpen pedig az általában vett érénytantól. Az igazságosság elveit kifejtő elmélet egyrészt érinti az egyének autonómiáját, az autonóm egyének egymás közti viszonyait és a társadalmi intézményeket. Az igazságosságelméletek másrészt szükségképpen magukban foglalják az egyének, a viszonyok és intézmények egymáshoz kapcsolódásának valamely elv szerinti koherens felfogását.<sup>28</sup> Az előzőekből következően végül harmadrészt az igazságosság valamely konzisztens elmélete nem elégedhet meg az erkölcsfilozófia szükségképpen előfeltételezett társadalomképével,<sup>29</sup> hanem erről az előfeltételezésről társadalomelméleti kategóriákban kell számot adnia. A következőkben tehát ebben az irányban haladunk tovább.

<sup>27</sup> Annak ellenére, hogy a táblázat – a problémák az összefüggések és az elméletek, valamint igazolásuk sokaságához képest – erősen leegyszerűsítő, a benne foglalt tagolást indokolja, hogy kiemelhetővé tesz néhány olyan közös problémacsoportot, valamint az ezekhez kapcsolódó témaköröket, amelyekben az álláspontok leginkább eltérnek és ütköznek, és melyekre nézve egymástól eltérő álláspontok alapján logikailag követhető, egymással konkurens koncepciókat dolgoztak ki. Tehát közvetlenül nem az elméletek csoportosításáról van szó, hanem a táblázat az igazságosságprobléma szerkezetét mutatja be, melyre nézve – különböző elméleti álláspontok alapján – egymástól eltérő és egymással vitában álló koncepciókat dolgoztak ki.

<sup>28</sup> Az igazságosságelméleteknek a táblázat sémája szerinti tipizálására vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 364–375.

<sup>29</sup> „Minden erkölcsfilozófia – az emotivizmus sem kivétel – jellegzetes módon feltételez egy tár-



## II. A megalapozásprobléma első felvetése: az igazságosság szférái és struktúrái

Michael Walzer *Az igazságosság szférái* című könyvében a filozofálásnak azt a módját választja, amely szakít a magányos és távolságtartó szemlélődéssel és megtartja kapcsolatát a mindennapi élettel, mégpedig abból a megfontolásból, hogy ily módon közvetlenül adhat számot az igazságosság lehetőségeiről. A filozófiától a társadalomelmélet irányába fordulás nézőpontjából úgy találja, hogy igen tág az a problémakör, amely az igazságosság elemzésével kapcsolatos: az egyenlőség, a közösségi tagság, a biztonság, a pénz- és áruviszonyok, a hivatal és a munka, illetve a szabadidő, az oktatás, a politikai hatalom és egyebek.<sup>30</sup> E szférák közötti kiegyensúlyozott (reál)összefüggések lehetőségének feltárása áll a társadalomelméleti probléma centrumában. Végül azonban a különböző irányú dominanciák elleni folyamatos érvelésen kívül Walzer nem talál utat egy koherens, mégis differenciált igazságosság-elmélet kifejtéséhez. Ennek oka, hogy megáll annál a gondolatnál, miszerint a modern társadalom az élet- és tevékenységi szférák mozaikja,<sup>31</sup> s nem lép tovább annak a vizsgálatáig, hogy a határozottan (így a racionalitás formáit tekintve is) elkülönült szférák egymásra támaszkodó, funkcionális és normatív kapcsolatok hálózatában szabályozottan működő struktúrák világa: társadalomrendszer. Az igazságosságelméletek a rendszer reálviszonyait (legalábbis amennyiben a normatív elvek érvényesülését és érvényesíthetőségét is bevonják az elemzés körébe) nem hagyhatják figyelmen kívül. A pluralizmus tényéből kiinduló, továbbá ennek a ténynek az okait is firtató vizsgálódás igénye arra késztet, hogy előbb az igazságosság szféráinak a modern társadalom struktúrája szerinti tagolását és ennek változását kell szemügyre vennünk ahhoz, hogy belátható legyen: nem kerülhető meg a megalapozásprobléma újbóli felvetése.

sadalomképet, [azáltal, hogy] általánosan előfeltételez valamilyen arra vonatkozó állítást, hogy a valós társadalmi világ tartalmazza vagy tartalmazhatja az e viszonyban megjelenő fogalmakat.” MacIntyre, A.: *Az erény nyomában*, 41. MacIntyre máshol részletesebben is érvel amellett, hogy az igazságosság valamely elmélete azonban nem elégedhet meg egy ilyen előfeltételezett társadalomképpel, hanem kifejtett társadalomelméletként explicit módon kell az erkölcsfilozófiai megfontolásainak előfeltevéseiről nyilatkoznia. Vö. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* 1–12.

<sup>30</sup> Walzer, M.: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*.

<sup>31</sup> Ily módon Walzer közösségkonceptióba fordítja át a modern rendszerelmélet alaptézisét, melyet „tisztá” formájában – azaz a rendszerek kölcsönös egymásra hatását mellőzve – legkövetkezetesebben Niklas Luhmann fejtett ki az autopoieszisz fogalma segítségével. Vö. Luhmann, N.: *Soziale systeme*. Ennek a kötetnek egy másik tanulmányában kimutattuk, hogy a „tisztá rendszerelméletben” a rendszerek normatív kapcsolódásai és elvei nem kaphatnak helyet.

Az igazságosság elveinek egymástól eltérő megfogalmazásait áttekintve, Peter Koller három főbb csoportot, illetve igazságosságformát lát megkülönböztethetőnek. Mégpedig a formális-eljárási, a materiális és végül a szociális (társadalmi) igazságosságot. Az elsőként említett eljárás igazságosság problémájának tárgyalását ezúttal zárójelbe téve, a materiális igazságosságon belül további négy formát (csere, disztributív, politikai és korrektív igazságosságot) különböztet meg egymástól, mégpedig a személyek, a cselekvések, a szabályok, az intézmények, a társadalmi viszonyok, továbbá a társadalmak és a nemzetközi kapcsolatok dimenziói szerinti tagolásban.<sup>32</sup> Ha a nemzetközi viszonyok igazságosságát külön problémának tekintve tovább szűkítjük az elemzés témakörét,<sup>33</sup> akkor azt láthatjuk, hogy az igazságosság formáinak megkülönböztetésére szolgáló megfontolások és előfeltevések mögött Koller csoportosításából viszonylag jól kirajzolódik a modern társadalom alapstruktúrája. Közelebbről megvizsgálva a tagolásból a szociális rendszer három szerkezeti eleme bontható ki, mégpedig a gazdaság, a politika és az autonóm egyén, valamint e három alrendszer összefogó formális-jogi keret. Ha most továbbhaladunk Koller gondolatmenetében, és az igazságosság általa bevezetett kategorizálását erre az alapstruktúrára értelmezzük, akkor az igazságosság elveinek az alábbi, korrigált tagolásához jutunk: politikai igazságosság (1), szociális igazságosság (2), társadalmi igazságosság (3).

*1. A politikai igazságosság szerkezete és előfeltételei.* A politikai igazságosság koncepciói az emberi együttélés alapformájának azt a politikai-erkölcsi közösséget tekintik, melynek az egyén vagy beleszületés, vagy az eleve adott kölcsönös egymásrautaltság révén lesz tagja. Az egyén(ek)nek eme kettős pozíciója között történelmi korszakok állnak. Az egyik esetben – miként legutóbb MacIntyre a „hősi kort” elemző munkájában kimutatta – az egyének azért tesznek eleget valamely normatív szabálynak, mert tudatában vannak annak, hogy emberi meghatározottságuk és létezésük egy eleve adott közösséghez kapcsolja őket, mely éppen az eleve adottságánál fogva állít követel-

<sup>32</sup> Koller, P.: *Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit*. In: Koch, H. J. – Köhler, M. – Seelman, K. (Hg.): *Theorien der Gerechtigkeit*, 79–104. Koller, P.: *Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat*. In: Kersting, W. (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*, 120–158.

<sup>33</sup> Az eljárás vagy procedurális igazságosságot, valamint az országok közötti viszonyok normatív értékelésének elveit összefoglaló interkulturális igazságosságot ugyanis Koller második szintű igazságosságelméleteknek tekinti. Mégpedig az első esetben annál fogva, hogy az igazságosság valamely elve pártatlan érvényesítésének mint eljárásnak a logikájáról van szó, melyet azután – egy második lépésben – tartalmi elvként fogalmaznak meg és alkalmaznak. Vö. Tschentscher, A.: *Prozedurale Gerechtigkeit*. A másik esetben az igazságosság elveinek a kiterjesztéséről és az ezzel összefüggő problémákról van szó. Vö. Shapiro, I. – Brilmayer, L.: *Global Justice*; Rawls, J.: *The Law of Peoples*; Höffe, O.: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Az ezzel kapcsolatos újabb vitákat mint az igazságosság és a globalizáció összefüggését érintő eszmecsere kötetünk egy korábbi tanulmányában részletesebben áttekintettük.



ményeket (így az igazságosság követelményét) eléjük.<sup>34</sup> A másik esetben az egyének csak akkor ismernek el kölcsönösen kötelező szabályokat és közösen fenntartandó intézményeket, ha ezek megfelelnek egyéni erkölcsi felfogásuknak.<sup>35</sup> Így azután, bár mindkét esetben politikai igazságosságról van szó, azonban egészen másképpen. Amíg korábban a politikai közösség igazolja az igazságosság elveit, addig a modern társadalmakban az igazságosság valamely elvének az autonóm egyének általi kölcsönös elismerése adhatja a közösségalkotó igénnyel fellépő intézményi rendszer (állam, alkotmány) legitimációját. A klasszikus modern kapitalizmus társadalomstruktúráját így nem csupán a politika és a gazdaság korábbi egybefonódásának külön szférákká tagolódása jellemzi, hanem ezzel párhuzamosan magának a politikai közösség szerkezetének az átalakulása és kettős szerkezetének a létrejötte is. E kettős szerkezet egyik sajátossága, hogy mivel a közösség nem eleve adott, hanem csak a magánegyének kooperációja, ezért külön szférává tagolódik a közösségalkotás helye, vagyis a nyilvánosság, amelyben az egyéneket egyenként érintő, de mindannyiuk által együttesen elismert, illetve elismerhető elvek formálódnak.<sup>36</sup> Ezzel párhuzamosan, másik jellemzőként, az egyének érintkezésének e szférájától különválva kiépül az egyes egyénekkal szemben függetlenséggel rendelkező intézményrendszer, amely az ugyanezeknek a magánegyének nyilvánosság-közössége kialakításához és folyamatos változtatásához nélkülözhetetlen státuszát (autonómiáját) garantálja, továbbá megszab-

<sup>34</sup> E közösségekben „[m]inden egyes ember rendelkezik egy adott szereppel és státusszal a szerepek és a státuszok jól meghatározott és erősen determinált rendszerében. Az alapvető struktúrákat a rokonság és a háznép adja”. Ebben a közösségi rendszerben az erények általában, közöttük „a bátorság nem egyszerűen emberi tulajdonságként fontos, hanem olyan tulajdonságként, amely a háznép és a közösség fenntartásához szükséges”. MacIntyre, A.: *Az erény nyomában*, 168–169. A hői kor klasszikus teoretikusa, Arisztotelész így fogalmazza meg ennek az alapszerkezetnek a sajátosságát: „Világos, hogy a városállam természet szerint előbbre való, mint az egyes ember; ha ez utóbbi külön-külön nem tud önmagának megfelelni, csak úgy viszonyul az egészhez, mint minden egyes rész; viszont, aki nem képes a társas egyesülésre, vagy akinek autarkiaja folytán semmire sincs szüksége, az nem része az államnak, mint az állat vagy az isten.” Arisztotelész: *Politika*, 1253a. Az igazságosság elveire nézve ebből az következik, hogy a javak igazságos elosztásának elveit (kiegyenlítő, osztó igazságosság) egy magasabb rendű, nevezetesen a polisz törvényeinek politikai igazságossága fogja át.

<sup>35</sup> „Saját boldogságunk biztosítása közvetve legalábbis kötelesség; mert az állapotunkkal való elégedetlenség, ha sok-sok gond szorongat és kielégítetlenek szükségleteink, könnyen keltethet nagy kísértést a kötelességek megszegésére.” Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 26.

<sup>36</sup> „Ha elvonatkoztatunk a közjog mindennemű *matériájától* (az államban élő embereknek és egymás közt az államoknak a különböző, tapasztalatilag adott viszonyaitól), attól, ahogy a jogtudósok közönségesen gondolkodnak felőle, még mindig hátramarad számomra a *nyilvánosság formája*, a nyilvánossága, melynek lehetősége minden jogigényben benne foglaltatik, mert nélküle nem lehetséges igazságosság (melyet csak úgy gondolhatunk el, ha köztudomásra hozhatónak gondoljuk), s következésképp nem gondolható el jog sem, amelyet hisz csak az igazságosság szolgáltathat.” Kant, I.: *A politikának az erkölccsel való egyezéséről a közjog transzcendentális fogalma alapján*. In: *Történetfilozófiai Írások*, 303.

ja érdekalapú cselekvésük kereteit. Ezek az intézmények azonban eredendő citoyen közösségi gyökerüknél és kapcsolatánál fogva megintcsak folyamatosan ki vannak téve a politikai nyilvánosság értékelésének, legitim státuszuk felülbírálatának.<sup>37</sup> Így a politikai igazságosság centrális kérdése az állam, a hatalom legitimitása és ezzel összefüggésben a közhatalmi kényszer vizsgálata abból a szempontból, hogy az mennyiben szolgálja a nyilvánosságként struktúrába szerveződött egyének politikai közösségének kifejezett értékrendjét, illetve érdekeit. A legitimáció elve tehát részben a weberi értelemben célszerűen racionális, amennyiben a nyilvánosságban azt teszik mérlegre, hogy az intézmények mennyiben szolgálják az egyént. Részben viszont erkölcsi tartalmú legitimációról van szó, mert az autonóm egyénnek az önmeghatározásához, mások általi elismeréséhez és identitásának kibontakoztatásához kapcsolódó méltóságát foglalja magában.<sup>38</sup> Kétségtelen, hogy ennek a gondolatnak az eredeti forrását, a „tisztá” politikai igazságosság megalapozását Kantnál találhatjuk meg. Közelebbről abban az erkölcs- és jogfilozófiai tézisben, miszerint a jog az egyénekkel szemben álló, tőlük leválasztódott külső akarathoz kapcsolódik, illetve az autonóm egyének erkölcsi meggyőződése belső magánügy, és végül, hogy összefüggés áll fenn a belső erkölcsi és a külső jog világa között. Az autonóm személyek közös akaratképzésének a helye, a politikai nyilvánosság az a terep, ahol ez a közvetítés folyamatosan zajlik, s egyben megtörténik a nyitás egyrészt a jogrendszer alakítása és az igazságosság érvényességi problémáinak megvitatása előtt. E nyitottság révén egyének, csoportok, osztályok, kisebbségekben lévők egész sora válik érdekeltté abban, hogy bekapcsolódjon a nyilvánosságba, s ezáltal nem csupán elismerést és méltóságot szerezzen, hanem hogy a nyilvánosságban való részvétele alapján képes legyen legitimációs tényezőként fellépni az egyes intézményekkel, az intézményrendszerrel és az állammal szemben. Így a politikai igazságosság normatív elvének újabb keletű érvényességi problémái arra vezetnek, hogy a mai koncepciók egyrészt az eredeti „tisztá” politikai igazságosság kanti tradíciójához kapcsolódhatnak, másrészt azonban nem kerülhetik el e tradíció koncepcionális kiegészítését, illetve jelentős átalakítását. John Rawls a kiegészítés szükségességét felismerve, a nyilvánosság magától értetődőségét részben előfeltételezve, részben mint gyakorlati észhasználatot definiálva, a kanti gondolat folytatásának lehetőségét abban látja, hogy bizo-

<sup>37</sup> Az „okoskodó magánemberek” alkotta hálózatként jellemezhető „politikailag működő nyilvánosság a hatalmat (*pouvoir*), mint olyant teszi kérdésessé”, azt tekintve meghatározó elvnek, hogy a közérdek szempontjából mire van szükség. Habermas, J.: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, 122–123.

<sup>38</sup> Ezért csupán a „hősi társadalom, hősi erőneinek” hanyatlása iránti romantikus rezignáció alapján vélhető úgy, hogy a modern erkölcsi felfogás – kiváltképpen pedig az igazságosság – csupán a korábbi erkölcsi tradíció széttörédezett elemeit lelheti fel, és ezeket szedegetheti össze. Csak ebből a múltba tekintő nézőpontból vélheti MacIntyre úgy, hogy „az erkölcsi nyelvezet súlyos rendezetlenségét” az eredeti közösségi viszonyokhoz való visszatlatkozás állíthatná helyre.



nyos elveket, melyeket a politikai igazságosság elveinek tekintünk – és amelyek kölcsönös elfogadásáról az érintetteknek tudomásuk is van – egyben a megengedhető életmód, illetve a jó élet megvalósítására kidolgozott stratégiák lehetőségeként is értelmezhetünk és érvényesíthetünk.<sup>39</sup> Rawls vizsgálódásának főbb területei a következők: először, az államnak, valamint alapvető intézményeinek az elemzése abból a szempontból, hogy az igazságosság (Rawls koncepciója szerint a méltányosságként felfogott igazságosság) elvei szerint kell felépülniük és működniük. Másodsor, azoknak a feltételeknek a meghatározása, amelyek között a politikai igazságosság kialakíthatja a jogi szabályozás normatív tartalmát. Végül harmadszor, azoknak a körülményeknek a vizsgálata, amelyek feltételei annak, hogy az igazságos jog az emberi együttélés legitim formája lehessen.<sup>40</sup> Rawls elemzéseit egyértelműen a Kant óta a nyilvánosságban és az intézményrendszerben lezajlott lényeges átalakulások inspirálják. E változások közül kettőt mindenképpen külön is meg kell említenünk. Az egyik az, hogy a nyilvánosság egyre inkább versengő résznyilvánosságok hálózataként működik, a másik, hogy ezzel összefüggésben az egyes szereplők státuszát garantáló intézmények mintegy transzcendens irányba fordulva, a tulajdonos egyén státuszát, vagyis a kanti enyém-tiéd általános elvét tovább bővítve az egyén autonómiáját tovább szélesítő emberi jogok elve<sup>41</sup> szerinti normatív követelményekhez igazodnak.

**2. A jogállami szociális igazságosság.** Az előbbieken vázolt folyamatnak egy kapcsolódó, ám másik oldala követhető nyomon a szociális igazságosság felfogásának változásában. Eredetileg a szociális igazságosság a tőke működésének „sötét oldalát”, a kizsákmányolást kísérő és ellensúlyozó elvként jelenik meg mint a gazdasági-szociális átrendeződés által sújtott egyének, csoportok követelése, illetve mint általános emberbaráti szolidaritás.<sup>42</sup> Ámde egyfelől a nyilván-

<sup>39</sup> Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 449; Rawls, J.: *The Idea of Public Reason Revisited*. In: *The Law of Peoples*, 129–180.

<sup>40</sup> Így Rawls az igazságosság elveivel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy koncepciója csupán bizonyos értelemben kapcsolódik a személy kanti meghatározásához, és jöllehet „szigorúan véve számos ponton ebből indul ki, de a kanti megjelölés csupán analógiát és nem azonosságot fejez ki”. Rawls, J.: *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *Collected Papers*, 304.

<sup>41</sup> Megjegyzendő, hogy az emberi jogok elve természetszerűleg nem azonos a jogoknak valamely alkotmányban *alapjogokként* való bizonyos szintű érvényesítésével. Mindenesetre: az emberi jogokként generalizált intézményi legitimációs elv immár az egyes alkotmányokban is – legalábbis alkotmányos elvként megfogalmazva – az általánosságnak olyan szintjére emelkedett, hogy – mint Otfried Höffe rámutat – külön elméleti feladattá vált az uralmi viszonyok és az igazságosság elvei közötti szükségszerű összefüggés elemzése. Vö. Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*, 458–46.

<sup>42</sup> A szociális igazságosság eme eredeti fogalmához kapcsolódó következetes, éppen ezért a kanti felfogáshoz jól illeszkedő elméleti koncepciót fejt ki Hayek, amikor az igazságosságról úgy vélekedik, hogy „az igazságosság szolgálatában álló jog nem állhat az egyéni szabadságot veszélyeztető különös érdekek vagy kormányzati célok szolgálatában”. Ebből az állás-

vánosság szférájának folyamatos kibővülése és ezzel összefüggésben másfelől a jognak a már említett (az emberi jogok irányában) folyamatos kiszélesítése következményeként a leginkább hátrányos helyzetű osztályok és csoportok materiális érdekeit a nyilvánosságban a legitim emberi jogokra hivatkozva ismertetik el. Így a szociális igazságosság értelmezése fokozatosan kiszélesedik és második, illetve harmadik generációs jogokként intézményesül. Ez a fejlemény viszont a társadalomstruktúra újrendeződését vonja maga után, illetve ezzel az átrendeződési folyamattal függ össze: a gazdaság és a politika széttagolódó struktúrái egy ponton ismét összekapcsolódnak, mégpedig a politikai igazságosság elveinek a gazdaságban<sup>43</sup> történő érvényesítése révén. Rawls a méltányossági igazságosság elveiben a legtisztább formában mutatja be a jóléti állam kialakulásával összefüggésben a politikai és a szociális igazságosság összekapcsoltságát. Első és legfontosabb elvként a „társadalmi” javak, mindenekelőtt pedig a mások szabadságával összeegyeztethető lehető legkiterjedtebb jogok egyenlőségét fogalmazza meg. Ehhez kapcsolja a pártatlanság elvét, mely a legszűkebben értelmezett politikai szféra követelménye. Második, vagyis a különbségelv ezzel szemben a materiális javakat előállító teljesítményeknek, illetve a munkamegosztás és a kooperáció alapján működő világnak az elve, amelynek – Rawls méltányossági elvei szerint – a legkevesbé előnyös, illetve a kifejezetten hátrányos helyzetben lévőket kell előnyben részesítenie. Végül harmadik elvként fogalmazza meg Rawls a hivatalok mindenki általi elérhetőségének elvét. Ez viszont nem más, mint a lehető legnagyobb egyenlőség szerint működő politikai rendszer logikájának kiterjesztése részben a javak redistribúciójára, részben az egyéni karrier, illetve hivatásválasztás területére.<sup>44</sup> Számunkra most elsősorban az elvek közötti bonyolult hierarchikus-függőségi és differenciáló kapcsolat a fontos. Rawls a politikai igazságosság elsőbbségi rangsorolásából úgy származtatja a szociális igazságosság elveit, hogy messzemenően elkerüli a politikai és szociális szférák közötti differenciálást elhomályosító *közvetlen* levezetés logikáját. Így a szociális igazságosság azoknak az erkölcsi normáknak (egyik oldalon, vagyis

pontjából következőleg a szolidaritáson túlmenő szociális igazságosság meghatározására irányuló kísérletek „keserű tapasztalatát” abban foglalja össze, hogy „az ilyesfajta próbálkozások nem csupán haszontalanok, hanem értelmetlenek is”. Hayek, F. A.: *Law, Legislation and Liberty*. 2. kötet, *The Mirage of Social Justice*, 34, 91.

<sup>43</sup> Korántsem csupán a javak (újra)elosztásának területén, miként ahogy a disztributív igazságosság és a szociális igazságosság fogalmainak időnkénti azonosítása alapján feltételezhetnénk. Vö. Dworkin, R.: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*; továbbá: Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State*. A szociális igazságosság elvének követelménye érvényesül, illetve érvényesíthető a javak előállításának folyamatában is, így például – legalábbis elméletileg – kiterjed a munkaviszonyokra (például a munkaidő és a munkahelyi feltételek szabályozására), a munkaképesség megőrzésére és helyreállítására, a munkanélküliség csökkentésére, illetve a foglalkoztatással összefüggő egyéb kérdésekre (pl. átképzés) is.

<sup>44</sup> Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 294–302, 331–341.



az egyének számára biztosított jogoknak, a másik oldalon, az intézményesítő állami és politikai akarat oldalán a kötelezettségeknek) a koncepcionális összszefoglalása, amelyek a javak és a terhek egyének közötti elosztását a tartós társadalmi viszonyok mentén kialakuló divergáló érdekek közepette szabályozzák. A célszerűen (vagyis az elv alkalmazhatóságának szempontjából) definiált egyének között kiegyenlítő trendeket implikáló elvek vonatkozhatnak az egymástól különböző életstratégiák kialakítását és megvalósítását szolgáló erőforrások biztosítására vagy pedig közvetlenül a kirívóan hátrányos helyzetek megváltoztatására. A szociális igazságosság azonban mindkét esetben túlmutat önmagán. Tekintettel arra, hogy a szociális igazságosság elvei minden esetben az előállított javak elosztását, illetve újraelosztását írják elő, az elvek érvényesítése nem választható el a javak elvonását és juttatását megvalósító aktív és kényszerrel megerősített állami-politikai ténykedéstől. Az államnak és intézményeinek legitimitását azonban nem (illetve nem csupán) maguk az elosztás elvei biztosítják, hanem a viszony (legalábbis bizonyos aspektusát tekintve) fordított: a redistribúciót, illetve annak elvei érvényesítését csak az általános (politikai) igazságosság szempontjából legitim hatalom képes folyamatosan érvényesíteni. Következésképpen, a szociális igazságosság koncepciója mint a *szociális állam* normatív elveire vonatkozó elképzelés a politikai igazságosság kérdésével kettős viszonyban fonódik össze: egyfelől az állam újraelosztó aktivitásaként, másfelől az állam eme szerepének szociális legitimitációjaként.

3. *Társadalmi igazságosság és az igazságos társadalom.* Az igazságosság formáit (illetve szféráit) meghatározott társadalmi viszonyok szerint tagolva, Peter Koller az igazságosságnak a javak újraelosztását szabályozó elveit materiális igazságossággként definiálja, és ettől elválasztva tárgyalja a társadalom makroviszonyaira vonatkoztatott szociális igazságosságot.<sup>45</sup> Ennél a megkülönböztetésnél az a megfontolás vezérli, hogy nem hagyhatók figyelmen kívül annak következményei, hogy az igazságosság normatív elvei (akár

<sup>45</sup> Koller. P.: *Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit*. In: Koch, H. J. – Köhler, M. – Seelman, K. (szerk.): *Theorien der Gerechtigkeit*, 79–104. Az általa bevezetett terminológiai újítással azonban Koller több zavart okoz, mint amilyen világosságot teremt. Ennek oka, hogy a szociális igazságosság (social justice, soziale Gerechtigkeit) fogalmát rendszerint nem kellőképpen tisztázott kettős értelemben használják: egyfelől úgy fogják fel, mint a tág és „terjedelmi” értelemben vett szociális igazságosságot, mely alatt *általában* a csoportokat tagoló *társadalmilag* hátrányos helyzet kiegyenlítését szolgáló erkölcsi-politikai elvet értik. Másfelől pedig csupán az egyéni életfeltételek konkrét újraelosztásának elveként értelmezik, amely, ha nem is kizárólagosan, de erősen hangsúlyozottan a materiális javak körét foglalja magában. Ez az értelmezés a nem-materiális javak körét csak olyan szűk körben érinti, amelyben még nem merül fel külön problémaként a csoporttagoltság. Koller ez utóbbi értelemben fogja fel a materiális igazságosság fogalmát, figyelmen kívül hagyva a nem-materiális életfeltételeket, melyeket a szociális viszonyok szintjéhez kapcsol. Ezzel nyilvánvaló zavar áll be az igazságosságnak egyfelől a *javak* különböző csoportosítását követő elve, másfelől az elvek érvényesítésének különböző *szintjei* szerinti osztályozása között.

valamely eleve adott tradicionális közösség, akár a modern nyilvánosság-közösség szolgál kiindulópontul meghatározásukhoz)<sup>46</sup> a közösségen túlmutatóan általános – transzcendentális, illetve univerzális – dimenzióhoz kötődnek. Ezen a ponton azonban immár valamely társadalomnak mint történeti-kulturális szerveződésnek az igazságossági problémája merül fel. Ennek elméleti-fogalmi következménye az, hogy az igazságosság elemzése a társadalom általános (makro)viszonyainak rendszerszintjén a szűken vett szociális igazságosságtól eltérő problémakört jelent, és ennél fogva külön elemzési stratégiát követel meg. Mert csak a társadalmi igazságosság kérdéskörén belül merül fel, hogy a különböző történelmi korok – elsősorban a tradicionális és a modern történelmi-kulturális formák – milyen általános, de egymástól különböző világképpel, ezen belül a világrendre és az emberre vonatkozó milyen felfogással kapcsolták össze az igazságosságra vonatkozó elveket és normákat, valamint, hogy milyen viszonyrendszer és társadalomszerkezet áll a normáknak alapul szolgáló általános megfontolások mögött. Az igazságosság modern elméleteiből, az igazságosságprobléma kategoriális elemzéséből és elméletlettörténeti feldolgozásából szinte teljességgel hiányzó olyan szempontról van itt szó,<sup>47</sup> amely nélkül nem lehetséges az igazságosság megalapozásproblémájának világos megfogalmazása sem. Ugyanis az igazságosság elvei – bármilyen formában vagy szinten fogalmazzuk is meg – olyan normatív követelményeket foglalnak magukban, melyeket valamely politikai-uralmi, kooperatív-gazdasági, erkölcsi-szolidaritási közösség tagjai ésszerű belátásuk alapján elfogadhatnak és helyzetükből fakadó egyéni és kollektív cselekvésük során ésszerűen követhetnek, továbbá életük kereteit meghatározó intézményeiket ezekből kiindulva átformálhatják. Ráadásul azt is figyelembe kell a társadalmi igazságosság kérdéskörében venni, hogy valamely közösség tagjainak nézetei, érték- és normafelfogása bele van ágyazva abba a történeti-társadalmi viszonyrendszerbe, amelyben élnek, vagyis amelyet mint *igazságot*, azaz mint társadalmi *realitást* interpretálnak, és amelyre az igazságosság elveit vonatkoztatják. Röviden: az elvek normatív érvényessége és gyakorlati érvényesíthetősége egyrészt különválnak, másrészt viszont a normatív érvényesség és a gyakorlati érvényesíthetőség konvergenciájának hiányában az elvek értelmetlennek vagy legalábbis illuzórikusnak bizonyulnak. A modern igazságosságelméletek azt a dilemmát, amely a normativitás

<sup>46</sup> A jelenlegi téma keretei között nincs terünk az eleve adott közösség transzcendenciája és a nyilvánosság-közösség generalizáló logikája közötti elméletlettörténeti polarizációk és összeshívódések elemzésére, és nem tekintjük elengedhetetlennek ennek akár vázlatszerű bemutatását sem. Csupán a megalapozási stratégiák áttekintése során érintünk majd elméletlettörténeti összefüggéseket.

<sup>47</sup> Mindenesetre néhány elemzés kivételével, mint például MacIntyre kísérlete az igazságosság változásait megalapozó társadalomtörténeti háttér feltárására, vö. MacIntyre, A.: *Whose Justice? Which Rationality?*; illetve ugyanő: *Az erény nyomában*; továbbá Geijssen, J.: *Geschichte und Gerechtigkeit*.



és a realitás kettősségéből és kapcsolódásának szükségességéből fakad – és ebből következően az igazságosság normáinak a tényszerű-leíró elméletekhez képest önálló megalapozását teszi szükségessé –, rendszerint olyan racionális modellkonstrukciókkal oldják fel, melyek az elvek ésszerűségét biztosítják. Tehát a *konstruktív* ésszerűségre támaszkodva kívánnak általános érvényű ésszerűségi elveket megfogalmazni a modern szociális állam megreformálásához. Ezzel a társadalmi igazságosság történeti-összehasonlító vizsgálatát vagy a modellből kiinduló lineáris levezetéssel cserélik fel, vagy a modern igazságossági elvek alapján elemzik egészen más társadalomtörténeti formák viszonyait. Következésképpen a történeti elemzés szempontja vagy ennek az eljárásnak a kibontatlan háttérében marad meg vagy pedig mint az elméleti konstrukciók logikájának megtörése, inkonzisztenciája, illetve elmentmondása tör felszínre. A következőkben tehát kísérletet kell tennünk a megalapozásprobléma eme dilemmáinak elemzésére.

### III. Megalapozási stratégiák

Az újabb keletű igazságosságelméletek inkonzisztenciája legélesebben abban nyilvánul meg, hogy a norma és a reálviszonyok közötti szükségképpen feszültséget olyan logikai konstrukciók kidolgozásával hidalják át, amelyek egyfajta cirkuláris logikába terelik az igazságossági elvek, a személyre vonatkozó felfogás, valamint az intézménytípusok közötti – a korábbi táblázatban röviden jelzett – logikai összefüggést.<sup>48</sup> Az igazságossági elvek kidolgozásának iménti módszertani megfontolásait az a belátás határozza meg, hogy az igazságosság elvei logikailag nem vezethetők le *közvetlenül* valamely általánosabb tézisből vagy magasabb szintű másik elvből (így például a szabadságra vagy egyenlőségre vonatkozó általános felfogásból), valamilyen absztrakt erkölcsi tételből, etikai követelményből. Ehelyett egy olyan – a táblázatban legfontosabbként megjelölt kevés számú, jól definiált elemet és a definiált elemek közötti kapcsolatot (az elméleti követelmény szerint konzisztens kifejtésben) magában foglaló – hipotetikus szerkezetet kell alapul venniük, amely az igazságosság elvének megalapozásául szolgál. Ez azonban a megalapozásnak csupán az első lépése, melynek számos elméleti konstrukció is eleget tesz, illetve tehet. Annálfogva azonban, hogy hipotetikus szerkezetről van szó,

<sup>48</sup> Terjedelmi okokból nincs lehetőségünk ennek a kritikának részletes alátámasztására. Ezt az elemzést azonban többen is elvégezték, először Rawlsnak az igazságosságelméletéről folytatott hosszú vitában Sandel, Daniels és Hirsch fogalmazta meg. Vö. Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*; Daniels, N.: *Introduction to 'Reading Rawls'*; továbbá *Equal Liberty and Equal Worth*. Lásd még Hirsch, W.: *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Az újabb igazságosságelméletek – mindenképp Dworkin és Nozick felfogásának – kritikája során Höffe és Kersting vetette fel a konstrukciós logika ellentmondásait. Vö. Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*; Kersting, W.: *Kritik der Gleichheit*.

megkerülhetetlenül felmerül a megalapozás egy további, második szakaszának kérdése is, vagyis az, hogy most már mi az alapja magának ennek a hipotetikus szerkezetnek. Erre a kérdésre a különböző elméletek egymástól eltérő válaszokat fogalmaznak meg. Így például Rawls a modern alkotmányos demokrácia politikai kultúráját, Höffe az antropológiai szinten definiált cse-reviszonyt, Habermas a kommunikatív szituáció általános (ideális) feltételeit tekinti a hipotetikus szerkezet támpontjául. Habár mindegyik „viszonylagosan végső alap” mellett felhozhatók érvek, első tekintetre is szembeszökő közös vonásuk, hogy nyilvánvalóan be vannak ágyazva a modern társadalom történeti-társadalmi viszonyaiba. Következésképpen az igazságosság valamely elvének megalapozása cirkuláris jelleget ölt. A hipotetikus modellkonstrukciók nem kielégítő megalapozó erejére nézve feltett kérdést a modern társadalom alapviszonyaira vonatkozó általános hivatkozással válaszolják meg. Kielezett formában a kérdés úgy szól, hogy az előzetesen megfogalmazott igazságossági elveknek megfelelően kialakított hipotetikus modell megfelelő eszköz-e arra, hogy az elvek *igazolásán* kívül azok *megalapozásában* is szerepet kaphasson.

Annak ellenére, hogy az igazságosság elveinek meghatározása jól érzékelhető és különleges követelményeket állít az elméleti megalapozással szemben, az erre vonatkozó módszertani kérdést az igazságosságelméletekben megfelelő formában és kellő világossággal még csak fel sem tették.<sup>49</sup> Ennek legkézenfekvőbb következménye, egyben kifejeződése, hogy rendszerint vagy nem választják el világosan egymástól a megalapozás és az igazolás fogalmi-módszertani problémáit,<sup>50</sup> vagy a megalapozásproblémát episztemológiai

<sup>49</sup> A Habermas és Rawls közötti vita ismerői kétségbe vonhatják ezt a kategorikus megállapítást. Hivatkozhatnak arra, hogy egyrészt Habermas a diskurzusetika koncepciójának kifejtésénél határozottan az univerzális erkölcsi norma megalapozásának új programját hirdeti meg. Vö. Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 53–126; továbbá ugyanő: *Erläuterungen zur Diskursethik*, 119–226. Másrészt pedig Rawls – a Habermas kritikájára adott válaszában – az igazságosság elvei megalapozásának három stratégiájáról, nevezetesen a korlátozott (pro-tanto), a teljes és a nyilvános észhasználatához kapcsolt megalapozási stratégiáról ír. Lásd Rawls, J.: *Reply to Habermas*. In: *Political Liberalism*, 372–34. Úgy véljük azonban, hogy a vita során Habermas és Rawls a normák megalapozásával kapcsolatban kifejtett koncepciói jóllehet az eddigieknél világosabban vetnek számot a normamegalapozás *filozófiai* stratégiáinak Hans Albert által „Münchausen-trilemma” néven nevezett problémáival, mégsem körvonalazzák olyan új alternatíva lehetőségét valamely olyan nézőpont megfogalmazásával, mely elvezethet a trilemma megszüntetéséhez. A gyakorlati észhasználat kommunikatív-diskurzív modellje, csakúgy mint a rawlsi eredeti helyzet konstrukciója és a reflexív equilibrium – illetve a hozzákapcsolt nyilvános észhasználat koncepciója –, éppen úgy, mint Kenneth Baynes idekapcsolódó konstruktív javaslata, a filozófiai-hermeneutikai megalapozás keretei között maradván nem tudja elkerülni a Münchausen trilemma csapdáját. Vö. Baynes, K.: *The Normative Ground of Social Criticism*; Schnell, M. W.: *Zugänge zur Gerechtigkeit*, 191–192. Ráadásul Rawls elméletében a hermeneutikai szempont még a megalapozás és az igazolás eljárása közötti határok tisztázatlanságával is meg van terhelve.

<sup>50</sup> Jelentős kivétalként három kísérletet kell említenünk. Ezek egyike Nils Jansen, aki az igazolástól elválasztottan kezeli az igazságosságmegalapozás problémáját, sajnálatos módon



kérdéssé redukálva, deklaráltan ragaszkodnak a megalapozás és az igazolás azonosításához.<sup>51</sup> Az igazságosság általános elvként kifejezett normatív követelményére értelmezve – egyben az igazolástól megkülönböztetve – a társadalomelméleti nézőpontból releváns megalapozás eljárását<sup>52</sup> a magunk részéről akkor látjuk kidolgozhatónak, ha egyrészt az igazságossági elvek elméleti megalapozását azoknak a társadalmi feltételeknek a meghatározásaként fogjuk fel, amelyek egyrészt definiálják az emberi együttélés valamely alapvető ellentmondás köré szerveződő társadalomtörténeti módozatán belüli egyenlőségek és az egyenlőtlenségek körét és megoszlását a társadalom tagjai között. Másrészt, ha meghatározzuk azokat a társadalmi feltételeket, amelyek között az egyenlőségek és egyenlőtlenségek körének és megoszlásának megváltozása, illetve megváltoztatása követelményként fogalmazható meg. Ebből következően az igazságosság valamely elvének elméleti megalapozása kétfokozatú eljárás eredménye. Az első szakaszban azoknak az igazságosság-probléma szempontjából releváns társadalomtörténeti viszonyoknak a meghatározásáról van szó, amelyek között e probléma felmerül. Ebben a társada-

azonban nyomban át is fordítja az argumentáció problémájává. Vö. Jansen, N.: *Die Struktur der Gerechtigkeit*, 189–216. A másik kivételként említhető Klaus Günther munkája, amely a normák megalapozása és alkalmazása közötti megkülönböztetést a diskurzus különböző dimenzióinak – jelesül a szituatív és univerzális-reciprok dimenziók – a differenciálásra építi. Ezzel viszont eltekint attól a kérdéstől, hogy miben áll magának a diskurzusnak az önálló-konstitutív szerepe, melyhez a megkülönböztetés kritériumait köti, s hogy ezeknek a kritériumoknak a meghatározása szintén megalapozási igényt támaszt. Vö. Günther, K.: *Der Sinn für Angemessenheit*, 25, 52, 56, 257–260. Günther diskurzív érvelését elemezve Robert Alexy a „legjelentősebb körülményként” említi meg a diskurzus és a realitás közötti megkülönböztetés fontosságát, anélkül azonban, hogy további konstruktív következtetéseket vonna le megállapításából. Vö. Alexy, R.: *Recht, Vernunft, Diskurs*, 52–70. Harmadik kivételként Albrecht Wellmernek az igazság megalapozására vonatkozóan kifejtett – legalábbis közvetve mégis idekapcsolódó – koncepcióját kell megemlítenünk. Wellmer a megalapozás eljárását a reálviszonyokkal összefüggésben, az igazolást pedig a diskurzushoz kapcsolva határozza meg. Vö. Wellmer, A.: *Der Streit um die Wahrheit*. In: Sandbothe, M. (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus*, 253–269.

<sup>51</sup> Így Thomas Bartelbroth, miután kijelenti, hogy „a megalapozás, illetve igazolás (e két fogalmat episztemológiai kontextusban szinonimaként fogom használni) a filozófia területén túl sokféle tudományos és köznapi összefüggésben merül fel, [megállapítja, hogy] az erkölcsfilozófia jó példát szolgáltat arra, hogy amikor megalapozásról beszélünk, az erkölcsi normák helyességéről van szó”. Bartelbroth, T.: *Begründungsstrategien*, 19, 21. Egy ettől eltérő másik álláspont szerint viszont „az igazolás fogalma azt a kérdést foglalja magában, hogy valamely partikuláris érdek, politikai igény vagy egyéni cselekvés hogyan nyerhet általános érvényességet vagy elismerést. Az igazolás célja valamely politikai rend legitimitációjának vagy cselekvéseknek a megalapozása”. Zimmer, J.: *Rechtfertigung*. Ettől némiképpen eltérő fogalmi rendszerben, a megalapozást az alkalmazásra visszavezetve, végül is azonban az említett logika szerint értelmezi Klaus Günther: „valamely norma akkor tekinthető megalapozottnak, ha hasonló szituációban és ha az érintettek helyzetében el tudnánk fogadni”. Günther, K.: *Der Sinn für Angemessenheit*, 35.

<sup>52</sup> „[A] normák és a társadalmi [soziale] szabályokra értelmezve, a megalapozás az ezekben (a normákban és szabályokban) foglalt normatív követelmények jogosságának a bizonyításában áll”. Precht, P. – Burkard, F.-P.: *Begründung*. In: *Metzler Philosophische Lexikon*, 67.

lomelméleti elemzésben az igazságosság társadalmi feltételei mint az *igazság* viszonyai tárhatók fel. A második szakaszban kerülhet sor annak vizsgálatára, hogy melyek az igazságosságnak az adott viszonyok közötti megalapozott, illetve megalapozható elvei. A társadalomelméleti irányban ily módon kiszélesített megalapozásprobléma felől nézve az igazságosság modern elméletei gyenge (vagy hiányos) megalapozottságú elméletekként jellemezhetők, amelyeknek három alaptípusát különböztethetjük meg egymástól: az axiomatikus-statikussal (1), a transzcendentális-lineáris (2) és a hermeneutikai-cirkuláris megalapozást (3). A következőkben nem törekedünk beható elméleti és elmélettörténeti elemzésre, helyette az egyes típusokat két-két példával *illusztráljuk*.

1. *A megalapozás axiomatikus-statikussal stratégiája.* Az igazságosságelvek megalapozásának axiomatikus-antropológiai stratégiáját legvilágosabban Arisztotelész és Hobbes módszertani megfontolásai alapján mutathatjuk be, melyek egyfelől jól illusztrálják két társadalomtörténeti korszak megalapozási stratégiájának különbözőségeit, másfelől azonban *módszertani* alapításuk és logikai szerkezetük tekintetében mégsem különböznek egymástól.

(a) Arisztotelésznek az igazságosságra vonatkozó megfontolásai, csakúgy mint az egyes elvek megfogalmazása, az igazságosság axiomatikus megalapozásának első, egyben igen tiszta példáját nyújtják. A megalapozás első fokán általában az igazságos ember nem más, mint a polisz igazságának – Arisztotelésznél: törvényeinek – megfelelően cselekvő egyén. Az egyes cselekvéseket megalapozó igazságosság forrása a ténylegesen fennálló polisz, melynek kvázi-hipotetikus vázát Arisztotelész a koionia politike emberi törvényeiben mint az „állami közösség rendjének” igazságában ismeri fel, s az igazságosságot az így definiált állam (polisz) életében gyökerezteti.<sup>53</sup> Az igazságosság elveinek meghatározásához tehát Arisztotelész számára a polisz mint politikai közösség szolgál alapként, melyet mint igazságot mindazok veszélyeztetnek, akik megszegik vagy kétségbe vonják a polisz törvényeit. Az igazságosság tehát ily módon nem más, mint normatív állásfoglalás a polisz igazsága mellett. Ebben az értelemben tehát a törvényszerető (a polisz törvényeit elismerő és követő) ember igazságos, s „igazságosnak azt mondjuk, ami a boldogságot s ennek elemeit az állami közösség számára létrehozza”.<sup>54</sup> Egyfelől tehát az igazságosság egyes elveit (osztó és kiegyenlítő igazságosság) *megalapozó* struktúrát a poliszegyenének és a közöttük érvényes, törvényben rögzített politikai közösségi szabályok alkotják. Másfelől viszont, ha azt kérdezzük Arisztotelésztől, hogy mire alapozza most már magát ezt a közösséget, akkor kérdésünkre eképpen válaszol: az alap a polisz rendjét előzetesen létrehozó, ezért „a legnagyobb áldás forrásának” tekinthető egyén az, aki az ember államalkotó

<sup>53</sup> Arisztotelész: *Politika*, 1253a.

<sup>54</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1129b.



természetének megfelelően, azaz antropológiai meghatározottsága alapján „elsőnek megalkotta” ezt a közösséget.<sup>55</sup> Annak a poliszszerkezetnek az igazsága ez, amelyre az igazságosság elvei normatív módon vonatkoznak, s amelynek végső alapját az embernek axiomatikus formában tételezett és rögzített emberi-természeti meghatározottsága adja meg. Az ember politikai-közösségi lény (zoon politikon), azaz: poliszt alkotó, s ebben az értelemben szubjektum. Ez az antropológiai axióma igen rugalmatlan, mert habár az ember axiomatikus meghatározására épít, mégis csupán egyetlen történeti-szerveződési formára alkalmazható, amelyben az *eredeti természetes közösséget* a közösség tagjai ama eredendő természeti-közösségi meghatározottság megszüntetése és felszámolása nélkül maguk emelik *politikai közösséggé*. E szoros feltételek a történeti változásokat csak igen szűk korlátok között viselik el. Ezért, habár e feltételek az egyén és a közösség harmóniáját fenntartó igazságosságelmélet alapjaként szolgálnak és ennélfogva egyetemes érvényességű igazságossági elvek megfogalmazását teszik szükségessé, az elvek tényleges érvényesíthetősége szigorúan e különleges történelmi feltételek fennállásához van kötve.<sup>56</sup> Következésképpen a feltételek szigorú meghatározottságánál és kötöttségénél fogva az igazságosság axiomatikus megalapozásának stratégiája a társadalmi-történeti feltételek változásával csupán axiómaváltással összekapcsoltan tartható fenn. E merevség abból ered, hogy az igazságosság arisztotelészi megalapozásának elméleti stratégiája szerkezetét tekintve kétfokozatú ugyan, ámde a polisz viszonyainak elméleti megalapozását *közvetlenül* az ember antropológiai tulajdonságára redukálja.

(b) Hobbes az axiomatikus megalapozás újkori feltételeinek megfelelően adja meg az ember meghatározását. Arisztotelésszel szemben ama eredeti közösségi kapcsolódásaiból tökéletesen kioldott, a biológiai szükségleteit érdeké racionalizáló autonóm egyént határozza meg.<sup>57</sup> Az igazságosság ezzel a definícióval összeegyeztethető elve csak akkor alapozható meg, ha az arisztotelészi antropológiai axiómát más, azzal szöges ellentétben álló, de ugyancsak antropológiai axiómával cseréli fel. Ennek megfelelően Hobbesnál az ember antropológiai meghatározottsága: animal rationale. Hobbes számára az igazságosság definíciójához közvetlenül kiindulópontként szolgáló szerződés<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Arisztotelész: *Politika*, 1253a. Julia Annas részletes elemzést ad a polisz közösségnek az emberi természetre alapozásáról, valamint ennek különböző változatairól az antik filozófiában. Vö. Annas, J.: *Morality of Happiness*, 135–222.

<sup>56</sup> Ez a rugalmatlanság fejeződik ki az igazságosság, a törvényesség és az egyenlőség azonosításában is: „az igazságos ember kétféle: törvényszerető és egyenlőséget kedvelő. Más szóval: igazságos dolog az, ami törvényes és egyenlő, igazságtalan pedig az, ami törvényellenes és egyenlőtlen”. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1129a2, 1129b.

<sup>57</sup> Ezt fejezi ki a *Leviatán* első mondata: „Ami az emberi gondolatokat illeti, előbb *egyenként*, azután pedig *folyamatosságukban*, más szóval kölcsönös függőségükben fogom vizsgálni őket”. Hobbes, Th.: *Leviatán*, I. 75.

<sup>58</sup> „[A] megkötött megállapodásokat teljesíteni kell. [E]bben a természeti törvényben rejlik az igazságosság forrása. De hogyha megállapodás jött létre, annak megszegése *igazságtalan*, s

megalapozását a szükségleteit ésszerűen érdekké transzformáló ember antropológiai felfogása és jellemzése jelenti. Egy másik meghatározottsága szerint viszont az ember nem csupán érdekeit tudatosító, azaz szükségleteit ésszerűen érdekké átfogalmazó lény, mert észbeli képességei két részből állnak. Egyrészt a vele született sajátosságokból, melyek „csak érzetek, s az érzetek terén oly kevésbé különbözünk egymástól, mint az állatoktól”.<sup>59</sup> Másrészt pedig az ész természetes és szerzett értelmi erényekből áll, melyek általában és kategorikusan megkülönböztetik az embert az állattól. Az emberi természet utóbbi elemét illetően viszont csupán gyorsaságban és intenzitásban állnak fenn különbségek az egyének között. Hobbes számára tehát az emberi együttélés igazsága az ellentmondó érdekű felek közötti szerződés (pontosabban a szerződések rendszere), melyre az együttélést biztosító igazságosság normatív elvei vonatkoznak. Ily módon a szerződés nem más, mint az egyéni szabadságnak az ésszerű belátás alapján történő kölcsönös és önkéntes korlátozása, mely egyben az igazságosság alapja is. Innen adódik, hogy a törvényben rejlik az igazságosság forrása: „igazságosság és igazságtalanság fogalmairól csak akkor beszélhetünk, ha már létrejött egy olyan kényszerítő erő, amely büntetés kilátásba helyezésével nagyobb félelmet ébreszt bennünk, mint amekkora előnyt megállapodásaink megszegésétől remélhetnénk”.<sup>60</sup> Habár a következtetés ezúttal is az, miként Arisztotelésznél, hogy tudniillik a törvényesség és az igazságosság, ha nem is esik egybe, de közvetlen kapcsolatban állnak. Azonban Hobbesnál a törvény már nem egy előzetesen adott közösséget fenntartó szabály, hanem a szerződő felek ésszerű belátása alapján közösen elfogadott, ezért kölcsönösen kötelezőnek elismert *korlátozás*. „Mivel előzetes megállapodás nélkül nincs jogátruházás, így [szerződés hiányában] mindenkinek mindenre joga van. Következésképp semmilyen cselekedet nem lehet igazságtalan”.<sup>61</sup> Megjegyzendő, hogy Hobbesnál – még határozottabban, mint Arisztotelésznél – az axiomatikus megalapozás stratégiáján belül világos differenciálás figyelhető meg a megalapozás első és második szakasza között. Mégpedig azáltal, hogy az igazságosságot (mivelhogy közvetlenül a szerződés az alapja) nem kapcsolja direkt módon az antropológiai meghatározáshoz. Vagyis az igazságosság közvetlenül nem tartozik sem a testi, sem a szellemi erények közé, és nem kapcsolható közvetlen módon a természeti, illetve hadiállapothoz sem, hanem kizárólag a szerződésből eredeztetett közhatalom és jog állapotával függ össze.

Az igazságosság megalapozásának – Arisztotelész és Hobbes koncepciójával nagy vonalakban imént illusztrált – antropológiai-axiomatikus stratégiája az embernek valamely általános-egyetemes tulajdonságát kiemelő definíci-

az igazságtalanság definíciója nem más mint *a megállapodás be nem tartása*.” Hobbes, Th.: *Leviatán*, I. 183.

<sup>59</sup> Hobbes, Th.: *Leviatán*, I. 122.

<sup>60</sup> Hobbes, Th.: *Leviatán*, I. 183.

<sup>61</sup> Uo.



ójára épül. Ámde, mint szemléltető példáink is mutatják, az ember valamely tulajdonságának, meghatározottságának axiómává emelhetősége történeti feltételeknek van alávetve. Ezért minden kornak, az emberi együttélés minden történeti formájának megvan a maga saját, más korok emberképével ugyan ellentétben álló, de az adott történeti viszonyok között axiómává emelhető emberképe. Következésképpen az igazságosság valamely elvének axiomatikus megalapozása történetileg változó, ennél fogva szükségképpen tér-, idő- és kultúrafüggő megfontolásokra épül.

2. Az igazságosság *transzcendentális-lineáris megalapozása*. A megalapozás stratégiájának konstruktív-lineáris módozata egy általános érvényű észkonstrukcióra épít, amely vagy az (ismert) eredeti szerződés hipotetikus jellegének „tisztá” észkonstrukcióvá formálása – mint Kantnál –, vagy pedig önálló észkonstrukció, mint Rawlsnál.<sup>62</sup> A tiszta modellkonstrukcióhoz olyan eljáráslogikai szabály csatlakozik, melynek révén az eredeti észkonstrukciós modellből normatív érvényességi igényt magukban foglaló igazságossági elveket és szabályokat lehet levezetni. A megalapozás tulajdonképpen terhet ily módon valamilyen végső, ámde csak az elméleti konstrukció szempontjából mögékerülhetetlen szerkezet veszi át. De valójában a konstrukció mögött az emberi együttműködés valamely történeti módozata áll, melyből az elméletalkotó maga választja ki konstrukciója számára az elemek véges számú együttesét.

(a) Miután Kantnál a gyakorlati ész szintetikus a priori kategóriája meghaladhatatlan, az igazságosság elvei az ész általánosságának fokozatai szerinti hierarchiába rendeződnek. Ezzel megszűnik az igazságosság megalapozásának az axiomatikus-statisztikus eljárásában oly fontos összekapcsoltsága az emberre vonatkozó általános felfogással, és az antropológiai tézis helyét az a priori észjog veszi át. Az igazságosság emelkedő fokozatai tehát a védelmező justitia tutatrix, a kölcsönös szerzést biztosító justitia communitativa, végül pedig az osztó igazságosság, justitia distributiva. Az igazságosság előfeltétele az előzetesen adott polgári állapot igazsága, amelybe „be kell lépni” ahhoz, hogy közös törvények uralma alatt álló egyenlő és szabad emberekre legyen

<sup>62</sup> Itt kell megjegyeznünk, hogy Rawls elméletében az „eredeti helyzet” modellkonstrukciója kettős meghatározottságú. Egyfelől kanti értelemben vett észkonstrukció, másfelől viszont explicit módon előzetes reálviszonyokat foglal magában. E kettősség egyik dimenziójában – a „kanti konstruktivizmust” tekintve – Rawls részletesen kidolgozott „eredeti helyzet-modellje” észkonstrukció ugyan, de igazoláselméleti szerepet hordoz. Vagyis az elméleten belül – az átgondolás egyensúlya fogalmának bekapcsolásával – részfeladatot teljesít: „az elmélet igazolása a teljes felfogáson és azon múlik, hogy mennyire egyeztethető össze az átgondolás egyensúlyi helyzetében alkotott megfontolt ítéleteinkkel” Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 668. A másik dimenzióban, tehát megalapozásméleti szempontból, Rawls más megfontolások alapján áll, erről azonban nem ad számot szisztematikus kifejtésben. E jobbára implicit megfontolásokból nem a transzcendentális-lineáris, hanem a hermeneutikai-cirkuláris megalapozási stratégia körvonalai bontakoznak ki.

vonatkoztatható.<sup>63</sup> Így az igazságosság megalapozásának korábbi (az axiomatikus-statikussal megalapozás esetében megkülönböztethető) két fokozata most az igazságosság formáinak különbségévé transzformálódik. Az első formában (justitia tutatrix) a tulajdonra nézve (a tulajdon védelmére nézve) megegyezni képes, azaz a tárgyakra vonatkoztatva tulajdonigénnyel fellépő, „természetes észállapotban” lévő személyes jog szerkezete alapozza meg az igazságosság elvét. A második formában (justitia communitativa) az igazságosság a gyakorlati ész fogalmaként, a priori és szükségszerű elvvé emelkedik, s mint a „polgári állapot” enyém-tiéd viszonya nem függ empirikus vagy hipotetikus struktúráktól, antropológiai ismérvektől. De ezzel együtt megszűnik közvetlenül materiális javak elosztásának elveként is működni vagy a mindenkorai törvények követésének követelményeként szolgálni, hanem egyáltalán a polgári viszonyok általános-konstitutív kifejezője, amely „társadalmat terem”. Ekként tehát a politikai igazságosság a priori elveként fogható fel. Az enyém-tiéd a priori elveként megfogalmazott magántulajdonosi viszonyra vonatkoztatva az igazságosság egyenlőséget jelent azok között, akik belépnek a polgári viszonyokba. Ily módon az enyém-tiéd viszony a politikai igazságosság alapja, „mely biztosítja, de nem határozza meg kinek-kinek a sajátját”.<sup>64</sup>

A kanti felfogás további részletesebb vizsgálata nélkül is belátható, hogy az igazságosság elveit illetően az enyém-tiéd a priori elvként megfogalmazott (magán)tulajdonosi viszony megalapozásméleti szempontból két oknál fogva sem bizonyul szilárdnak. Egyrészt csupán a magántulajdon (polgári) viszonyai közötti igazságossági elvek megalapozására, illetve értelmezésére szolgál, vagyis a személyeknek a magántulajdonra redukált autonómiáját ismeri el. Másrészt korántsem bizonyos, hogy az enyém-tiéd viszony, azon túl, hogy a magántulajdon legáltalánosabb, ezért a prioriként felfogható elve, egyúttal minden körülmények között úgy tekinthető, mint valamennyi más elv fölött álló elv. Márpedig akár más, általánosabb elv alá rendelhető, akár vele egyenrangú elvekkel összekapcsolódó, azokkal együtt értelmezhető elvről van szó, Kant enyém-tiéd a priorija módszertanilag tekintve az igazságosság megalapozását egy társadalomtörténeti helyzet szelektív konstrukciójára építi.

(b) A konstruktív-lineáris megalapozás stratégiájának megbízhatóságát vélelmezve, Karl-Otto Apel kísérletet tesz a kanti tradíció újrafogalmazására, nevezetesen az igazságosság szempontjából korlátozottnak bizonyuló a priori enyém-tiéd viszony kitégítésére. Az eredeti (kanti) észkonstrukciót transzcendentális kommunikatív szituációként, illetve modellkonstrukcióként kívánja rehabilitálni.<sup>65</sup> A transzcendentálpragmatikai megalapozás koncepciójára építi.

<sup>63</sup> Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikája. A jogtan első rész*, 410–411.

<sup>64</sup> Kant, I.: i. m. 355.

<sup>65</sup> Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, II. kötet, 359–435.



cióját Apel a kommunikációs közösség „nyelvjátékának” általános-formális feltételeként (mintegy a kanti enyém-tiéd reláció felváltására) határozza meg. Tekintve, hogy a normák *tartalmi* szempontból szituációfüggő megalapozása – miként Rawls igazságossági elvei is mutatják – nem lehetséges a reálkonszenzusra utalás nélkül hivatkozni,<sup>66</sup> Apel úgy gondolja, hogy a konszenzus és a disszenzus ellentmondásának a konszenzus javára történő feloldása csak egy olyan transzcendentális (kommunikatív) közösség feltételezésével lehetséges, amelyhez a konszenzus normatív elveinek megfogalmazása hozzákapcsolható. Ezzel Apel egyrészt újból megfogalmazza azt a kritikát, miszerint a modern társadalmi-politikai rend megalapozása – Kant koncepciójával ellentétben – nem építhető egyedül az enyém-tiéd transzcendentális viszonyfogalmaira. Másrészt viszont Apel – éppen úgy, mint Kant – nem tulajdonít kellő jelentőséget annak a körülménynek, hogy jóllehet az elvont általánosságba emelt (transzcendentális) kategóriákat valóban megszabadították minden tartalomtól, s ennyiben (tehát a *lehetséges* tartalmakat illetően, beleértve az igazságosság elveit) ezek a kategóriák minden tartalom (reálviszonyok) meghaladhatatlanul végső alapjainak tekinthetők. Ámde azok a *feltételek*, amelyekből e kategóriákat elvonatkoztatták (transzcendentálissá emelték), jól definiálhatóan történetiek. Következésképpen a transzcendentális kategóriák korántsem tekinthetők minden tartalom végső alapjának, hanem éppenséggel tartalomfüggőek. Nevezetesen azoktól a reálviszonyoktól függenek, amelyekből elvonatkoztatták őket. Megalapozáselméleti szempontból tehát, miközben a transzcendentális kategóriákban kifejtett normatív elveket Kant és Apel a reálviszonyokat alakító szabályok legvégső alapjaként fogják fel, azonközben ezek a megalapozó kategóriák és elvek – ugyancsak „legvégső megalapozási értelemben” véve – a történetileg adott reálviszonyok függvényei.

3. *A megalapozás hermeneutikai-cirkuláris stratégiája.* A hermeneutikai-cirkuláris stratégia abból a megfontolásból indul ki, hogy a transzcendentális-lineáris megalapozási stratégia iménti „rejtett” (a feltételek és a formális elvek) körbeforgásának problémáját a cirkularitás nyílt felszínre hozásával és így tisztázásával lehet feloldani.

(a) Ezt a stratégiát legszemléletesebben John Rawls igazságosságelméletének módszertani koncepciója alapján mutathatjuk be, elválasztva annak formális-konstruktivista *igazoláselméleti* megfontolásaitól. Rawls a kanti a

<sup>66</sup> Ismeretes, hogy Rawls a reálkonszenzust az amerikai alkotmány érvényesülésére alapozza. A probléma módszertani oldalának tisztázásához vö. Apel, K.-O.: *Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken.* In: Honneth, A. – McCarthy, Th. – Offe, C. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen*, 48–49.

priori polgári állapot helyett magától értetődő természetességgel fordul a modern liberális demokrácia politikai kultúrájához. E politikai kultúra elemei közül egyrészt az intuíció (minimálintuicionizmus), másrészt a „gyakorlati ésszerűség” alapján szelektálva emel ki és fogalmaz meg igazságossági elveket, melyeket azután kettős ellenőrzés alá von. Ily módon a „társadalom alapszerkezete” a modern társadalom ellentmondással terhelt igazságát jeleníti meg, melynek fenntartására az igazságosság elvei megerősítő módon hatnak. A megerősítő vonatkozás egyik vonalán egy sajátos szerződéselméleti konstrukció segítségével Rawls igazolhatónak tekinti, hogy a politikai kultúrából kiemelt elvek *racionálisak*. Ezt követően az összehangolás egyensúlya tézisével annak realitását látja bizonyíthatónak, hogy ugyanezen, de már racionálisan igazolt elvek a modern demokrácia reálviszonyaiban mint az intézményrendszer alakításának normatív elvei érvényesíthetők. Ily módon – Rawls szerint – az egymással kooperációban álló autonóm egyének célszerű közösségeként definiált társadalomban lehetővé válik, hogy a társadalom tagjai kooperációjuk eredményét is a kölcsönösen elfogadott elvek alapján osszák el egymás között. Ilyen feltételek mellett az igazságosság elvei világosan megfogalmazhatók és megalapozottaknak tekinthetők. A megalapozás két pillérre épül. Alapszinten (a politikai kultúra standard mintáinak szintjén) az igazságosság a magától értetődő tapasztalati-empirikus háttérre támaszkodik, a másik pillért egy elméleti szintű hipotetikus modell képezi, melynek stabilitását a nagyfokú logikai konzisztencia (az ésszerűen elveket választó felek megegyezése) biztosítja. Végezetül az elméleti modellből levont elvek és az élő politikai kultúra intuitíve érzékelhető elvei közötti *folyamatos* és folytonosan megismétlődő, illetve megismételhető összehangolás szolgál további érvként a méltányosságként felfogott igazságosság elvei mellett. Az igazoláselméleti észkonstrukció modellje a megalapozás két fokozata közé illeszkedik: az első, vagyis az alapfokozaton a reálviszonyokból kapja készen az igazságosság ki nem bontott elveit mint a modern politikai kultúra empirikusan is felismerhető értékeit. A második fokozaton az iménti – de már ésszerűen igazolt – értékeknek és elveknek a visszacsatolása történik abba a politikai kultúrába és azokba a reálviszonyokba (főként intézményi struktúrákba), amelyekből korábban Rawls kiszűrte őket. Az eredmény a modern politikai kultúra és politikai intézményrendszer tökéletesítése, mégpedig önmaga értékei és elvei alapján.

Az elmélet kifejtésének ez a logikája azonban kétségeket támaszthat aziránt, hogy a cirkuláris jellegű stratégiában a modern szociális jogállam politikai kul-



túrájának nem annyira a megalapozásáról, mint inkább az önértelmezéséről és az öngazolásáról van szó.<sup>67</sup> A közbeiktatott szerződéselméleti megfontolásnak, illetve modellnek a háttere nem más, mint a modern alkotmányos demokrácia politikai kultúrája. Az elvekben megállapodó felek ennek a kultúrának a racionalitását hordozó „logikai kreációk” (a tudatlanság fátyla „műfogásával” létrehozott kvázi szubjektumok) az előzetesen megfogalmazott elveket erősítik meg, a racionális választás logikáját követve. Miután azonban itt a megalapozás szilárd támaszaként a modern jogállam politikai kultúrájának tényszerűsége szolgál, mely tág teret nyújt az igazságosság elveinek kiválasztása számára, a továbbiakban e stratégia kettős irányba ágazik el: az egyik irányban számos újabb változatát dolgozták ki a modern politikai kultúra különböző elmeinek modellezésére,<sup>68</sup> a másik irányt viszont a „hermeneutikai cirkulus” korrekcióját célzó kísérletek jelentik.

<sup>67</sup> Martin Schnell viszont úgy gondolja, hogy a probléma inkább logikai természetű, és abból ered, hogy *Az igazságosság elméletének* koncepciója egészében cirkularitásra épül: „[Rawls szerint] méltányosnak az az elv nevezhető, amelyet méltányos feltételek között állapítanak meg.” Schnell, M.: *Zugänge zur Gerechtigkeit*, 30. Eszerint tehát a méltányosság elvei méltányos feltételekből eredeztethetők, s így úgy tűnik, mintha Rawls nem vetett volna kellő mértékben számot a *petitio principii* veszélyével. Ezzel szemben Tschentscher rámutat, hogy *Az igazságosság elméletének* bevezető, módszertani jellegű fejezeteiből egyértelműen következik, hogy Rawls – mindenekelőtt a minimálintuicionizmus elismerése révén – határozottan nem logikai és/vagy episztemológiai, hanem metodológiai megfontolások vezérlik. Vagyis egyrészt nem zárt, hanem nyitott, hermeneutikai, másrészt procedurális módszertani elveket tart szem előtt, s ily módon „nem a *petitio principii* értelmében vett logikai, hanem hermeneutikai (azaz nem zárt) cirkulusról van szó, melyben a létező előzetes struktúrája fejeződik ki”. Tschentscher, A.: *Prozedurale Gerechtigkeit*, 240. Eszerint tehát Rawls előfeltételezi ugyan a modern társadalom viszonyai között az igazságosság egyes normatív elemeit és követelményeit, másfelől azonban ezek tisztázásához és megerősítéséhez elengedhetetlennek tekinti az igazságosság elveinek a világos és egyértelmű elméleti kiemelését ezekből a viszonyokból, mégpedig a modern intézmények és struktúrák ésszerű alakításának érdekében. A cirkularitásnak e formájával kapcsolatban Hans-Georg Gadamer – Heidegger módszertani megfontolásaira is hivatkozva – hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai cirkulus nem szabad vitosusként felfogni. Más kérdés immár, hogy a hermeneutikai-ciklárus módszer milyen mértékben alkalmas, vagy éppenséggel alkalmatlan arra, hogy az igazoláson túl a megalapozás módszereként szolgáljon, tekintve, hogy „nincs más »objektivitás« mint az az *igazolás*, melyet egy előzetes vélemény a kidolgozás révén nyer”. Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*, 191–195. Itt kell megjegyeznünk, hogy Habermas szintén a hermeneutika módszertani elvei alapján értelmezi a legitím jog és a demokráciaelv egyidejű konstitúcióját. Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, 154–155.

<sup>68</sup> Nincs terünk arra, hogy akár csupán felsoroljuk a legtöbbet vitatott koncepciókat, melyek sokaságát áttekintve Wolfgang Kersting nem minden alap nélkül beszél folyamatos modell-fabrikálásról. Vö. Kersting, W.: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 253–260. A modellek inflálódásánál a magunk részéről nagyobb jelentőséget tulajdonítunk annak, hogy ezek mindegyike legfeljebb igazoláselméleti jelentőségű. Megalapozáselméleti szempontból viszont e modellek kivétel nélkül hermeneutikai-ciklárus stratégiát követnek. A legismertebb és a legtöbbet vitatott, egyben pedig az igazoláselméleti szempontokon némiképpen túllépve az igazságossági elvek tipizálására is kiható konstrukcióként meg kell említenünk Ronald Dworkin forrásigazságosság-konstrukcióját, mely egy eredeti állapot (a hajótöröttek

(b) Ez utóbbi – tehát a hermeneutikai cirkulus újragondolását felvállaló – megalapozási stratégiák között módszertani szempontból a leginkább kidolgozottnak Habermas megfontolásai tekinthetők. Habermas egyrészt a „gyenge transzcendentalizmus” bekapcsolásával kitágítja a hermeneutikai kört, másrészt procedurális irányba értelmezi át a megalapozás problémáját. Konkrétan: a diskurzus normatív etikai követelményét az ideális kommunikatív szituáció és az argumentáció modelljében értelmezve definiálja, mégpedig oly módon, hogy lehetővé tegye a diskurzus procedurális elveinek szubsztanciális átértelmezhetőségét is. Így az ideális beszéd-, illetve kommunikatív szituáció normatív feltételei végső soron – még ha nem is közvetlenül igazságossági elvekként – a procedurális-tanácskozó (deliberatív) demokrácia normatív elveinek alapjaiként jelennek meg. Ugyanakkor pedig Habermas a kommunikatív szituáció normatív struktúráját a modern politikai rendszer hallgatólágosan elfogadott előfeltételeire építve vázolja fel.<sup>69</sup> Így azután, jóllehet a hermeneutikai cirkulus kitágításával Habermas koncepciója teret ad az erkölcsi elvek megalapozásméleti problémájának felvetésére, a hangsúlyt mégis az alkalmazhatósági problémákra tereli át.<sup>70</sup> A megalapozás formális-procedurális és szubsztanciális-tartalmi elveinek kölcsönös átfordításaként – miként arra éppen Rawls részletes kritikai elemzése mutatott rá<sup>71</sup> – módszertani szempontból mégis megtartja mind a normák megalapozásának, mind pedig érvényesítésének cirkuláris logikáját.

#### IV. A megalapozásprobléma újrafogalmazása

Ha tehát most már összefoglalóan tekintjük át az igazságosság valamely elvének (vagy egymással összefüggő elveinek) megalapozását célzó elméle-

által elfoglalt korábban lakatlan sziget modelljét vázolja fel), illetve Bruce Ackerman esély-igazságosság-koncepcióját, mely (egy képzeletbeli űrhajó modelljével operálva) az egyének egyenlő indulási lehetőségeire nézve állapít meg igazságossági elveket. Vö. Dworkin, R.: *Sovereign Virtue*, 65–120. Ackerman, B.: *Social Justice in the Liberal State*, 328–390.

<sup>69</sup> Tekintettel arra, hogy Habermas közvetlenül nem az igazságosság elveinek, hanem a diskurzusetikai alapelv meghatározására törekszik, ez a megalapozási stratégia csak közvetve kapcsolódik jelenlegi témánkhoz. Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy Apel szerint a performatív önellentmondásban a hermeneutikai cirkulus jelenik meg. Vö. Apel: *Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*. In: Honneth, A. – McCarthy, Th. – Offe, C. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen*, 15–65.

<sup>70</sup> Vö. Habermas, J.: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 434, 53–126.

<sup>71</sup> Karl Poppernek a tudományos alapállítások igazolhatóságára vonatkozó felfogásából kiindulva Hans Albert három, logikai konzekvenciáit tekintve elfogadhatatlan alternatíva lehetőségét mutatja ki: a) egy végtelen regressziós következtetési folyamat, b) a logikai körbeforgás, c) az önkényesnek bizonyuló előfeltevés elkerülhetetlenségét. Vö. Popper, K.: *A tudományos kutatás logikája*; továbbá Albert, H.: *Traktät über kritische Vernunft*.



ti stratégiákat, akkor azt látjuk, hogy a „Münchhausen-trilemma” néven ismert logikai ellentmondásokhoz jutottunk.<sup>72</sup> Az igazságosság elveinek megalapozást célzó stratégiák fentebbi sorrendje szerint egyrészt axiomatikus tételezésről, másrészt a generalizáció le nem zárt láncolatáról, harmadrészt a hermeneutikai cirkulusról van szó. Ezek mindegyike más-más ellentmondást foglal ugyan magában, végül is azonban az ellentmondások egyaránt feloldhatatlanoknak bizonyulnak. Ha a megalapozási stratégiák tartalmi oldalát vesszük szemügyre, akkor mindhárom stratégiának azt a közös vonását vehetjük észre, hogy közvetlenül – vagyis elméleti reflexió nélkül – előfeltételezik annak a társadalomnak az alapviszonyait, amelyek között az igazságosság valamely elve egyáltalán értelmezhető.<sup>73</sup> A mi szempontunkból magától értetődően a modern társadalomrendszer alapviszonyairól van szó. Mindenütt, ahol az igazságosság normatív elveinek megalapozása elkerülhetetlenné tenné a kilépést az alapvető ellentmondás dinamikája szerint szerveződő átfogó viszonyrendszerből – amikor tehát az igazságosság univerzális elvei nem értelmezhetők pusztán a modern kultúrára szabott elvek kiterjesztéseként –, ott és akkor a megalapozás problémája szétfeszíti azokat az absztrakt logikai modelleket, melyeket fentebb áttekintettünk.<sup>74</sup> Másként fogalmazva: az igazságosság *történeti-összehasonlító és szinkron-multikulturális* dimenzióiban az absztrakt logikai modellek megalapozásméleti szempontból nem bizonyulnak kielégítőnek. Az első következtetésünk tehát az lehet, hogy a történeti szempont érvényesítése egy történetileg tagolható, többfokozatú megalapozásmélet szükségességét veti fel. E történeti szempont jelöli ki a történeti-társadalomelméleti elemzés helyét.

A megalapozási stratégiák egyenkénti elemzéséből a társadalomelméleti perspektíva lehetőségeinek kibontása számára további fontos inspiratív következtetések vonhatók le. Így az axiomatikus-statikussal megalapozási stratégia azt erősíti meg, hogy az antropológiai szint az elemzésnek az a (viszonylagosan) végső szintje, ameddig szükségképpen el kell jutni valamely történetileg adott struktúra ama igazságszerkezetének leírásához, amely azután igazságossági elvek megalapozását teszi lehetővé. A hermeneutikai-cirkuláris stratégia annak belátására ad lehetőséget, hogy a normatív elvek megalapozásának és érvényességének különbözősége kontextuális jellegű: a relációk különböző szintjéhez kapcsolódik. A transzcendentális-lineáris stratégia pedig a különböző szintek (antropológiai szint, társadalomelméleti szint)

<sup>72</sup> Utalásszerűen: Rawls explicit módon elhárítja más politikai kultúrák összehasonlító elemzését, Kant a polgári viszonyokat, mégpedig a tulajdont és a felvilágosodás észfogalmát tekintti alapnak a szintetikus a priori fogalma meghatározásához, Arisztotelész pedig rákérdezés nélküli természetességgel teszi meg az emberi létezés alapjának a poliszt.

<sup>73</sup> Ez a megállapítás csak részben terjeszthető ki Otfried Höffe cserére alapozott „reálkonstrukciójára,” mely – miként erre utaltunk – megkísérelti érvényesíteni az antropológiai szintű modellben rejlő történetiség szempontját.

<sup>74</sup> Höffe, O.: *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, 19–34.

közötti „átjárhatóság” követelményének a kifejezését foglalja magában. Más-ként és összefoglalóan: a megalapozásprobléma egyáltalán azért merül fel újból, mert egyetlen történeti-társadalmi kontextus sem tekinthető olyan alapnak, melyre támaszkodva az igazságosság univerzális normatív elve minden történeti társadalomrendszerre érvényes módon megfogalmazható lett volna. Mégpedig azért nem, mert az egyetemessé emelhető elvek készlete, kiválasztásuk és alkalmazásuk éppen azoktól a történeti feltételektől és kontextusoktól függ, amelyeket az egyetemessé emelt elveknek ki kellene fejezniük. Az elveknek és a normáknak a megalapozáselméleti probléma újbóli tisztázása nélkül, csupán abban a történeti-strukturális formában tulajdoníthatnánk érvényességet, amelyekben keletkeztek. Következésképpen valamely igazságossági elv vagy norma „megbízhatóan viszonylagos végső” megalapozásán azt kell értenünk, hogy feltárható a szóban forgó elv vagy norma olyan több fokozatú kibontása, mely – az igazság ellentmondásos szerkezetének közbeiktatódásával – végül is az antropológiai alapszerkezetbe csatlakoztatható. Így felfogva, az igazságosság elméleti megalapozása nem biztosítja ugyan a szóban forgó elvnek a különböző társadalomtörténeti szerveződéseken és kontextusokon átvezető közvetlen érvényesíthetőségét, miként azt axiomatikus és a transzcendentális megalapozási stratégiák, legalábbis implicit módon előfeltételezik, de kellő biztonságot adnak az önkényes és relativisztikus értelmezéssel szemben. Az elméleti megalapozás következő fázisában azután be kell mutatni az elveket meghatározó feltételek változását és formálódását a történelmi kontextusok különböző szintjein, s ezzel együtt maguknak az elveknek – és normákká szilárdulásuknak – a történeti formaváltozását. Tehát nem cserélhetjük fel az emberi együttműködés valamely általános normatív elvének *megalapozását* valamely társadalmi-politikai berendezkedés igazságossági elvének történetiségével és/vagy érvényesítésének követelményével.

A megalapozáselmélet sajátos – az igazoláselmélettől eltérő – követelményeinek a felismerése vezette Otfried Höffét a fentebb áttekinített stratégiák újragondolásához. Ennek eredményként új megközelítésként megkísérli a különböző megalapozási stratégiák kombinálását. Höffe megalapozáselméletében mindhárom korábban bemutatott stratégia elemei jelen vannak, mégpedig oly módon, hogy egyúttal módosulnak is. Tömören összefoglalva a saját, „Kant plusz antropológia” formulával kifejezett megal-



pozíciós stratégiáját Höffe a már bemutatott megalapozáskonceptiók gyengeségeit és ellentmondásait kölcsönös egymásra vonatkoztatásukkal véli megszüntetni. Egyrészt a kanti transzcendentális enyém-tiéd relációt a transzcendentális csere relációjává értelmezi át, melyet másrészt az antropológia „reálsituációjából” értelmezve bont ki. Ebből következőleg a „csere transzcendenciáját” az ember általános definíciójának szintjére emeli, és új dimenziót kapcsol hozzá: az erkölcsi normák megerősítését szolgáló, intézményesítő jogfejlődés politikai-történeti dimenzióját.<sup>75</sup> E történeti dimenzió Höffénél mint az antropológiai megalapozottságú emberi jogok fokozatokon átmenő kibontakozása jelenik meg, és a részletező kifejtésben mint az egyetemes cserét megvalósító modern demokratikus jogállami társadalom elve határozható meg.<sup>76</sup> Ily módon tehát Höffe kísérlete az eredeti megalapozási stratégiákhoz és azok problémáihoz vezet vissza. A megalapozási stratégiák elemzése és Höffe stratégiakombinációja az igazságosság elvei megalapozásának olyan lehetőségére utal, amely az említett három stratégiától eltérő logikát követ. A magunk részéről ezt a megalapozási stratégiát *graduális megalapozási stratégiának* nevezzük, mely közvetlenül kapcsolódik ugyan a korábbi megalapozási stratégiák kritikai elemzéséhez,<sup>77</sup> meghatározó elemeit tekintve mégsem tekinthető ezek folytatásának. A megalapozás eme új stratégiájának legfontosabb eleme, hogy mielőtt valamely konkrét elv vagy norma *igazolásának* elméleti lehetőségét kutatnánk, azokat a feltételeket kell megvizsgálnunk, amelyek a konfliktusok történelmi korok szerinti kialakulását és szerkezetét meghatározzák és ezzel az igazságosság követelményének felmerüléséhez ve-

<sup>75</sup> Közbevetőleg megjegyezzük, hogy Höffe kritikusi – talán leghatározottabban Mathias Kettner – azonban rámutatnak arra, hogy a megalapozási stratégiák összekapcsolásával nem érhető el az „eredetien szisztematikus megalapozás” kidolgozása. Ehelyett Höffe módszertani eljárása egymásnak ellentmondó vagy legalábbis össze nem egyeztethető logikák párhuzamos érvényesítésére vezet. Mathias Kettner szerint, míg egyfelől a „megalapozás antropológiai premisszái Hobbesra és Arisztotelészre emlékeztetnek, addig másfelől a csereigazságosságra alapozott emberjogi érvelés a kanti transzcendentális problémáit idézi fel. Vö. Kettner, M.: *Otfried Höffes transzendental-kontrektualistische Begründung der Menschenrechte*. In: Kersting, W.: (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, 243–283. A megalapozás hobbesi és kanti stratégiájának Höffe általi ellentmondásos kombinációjáról szóló további fejtegetésekhez vö. Koller, P.: *Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates*, ugyancsak a Kersting által szerkesztett kritikai kötetben közölt elemzését.

<sup>76</sup> E kapcsolódásokat tekintve egyrészt John Rawls graduális igazoláselméletét, illetve ennek megalapozásméleti kritikáját, másrészt Jürgen Habermas elmélettörténeti megközelítésének reáltörténeti ártértelemezését, harmadrészt Otfried Höffének a cserefogalmára reláció-antropológiai modelljének újragondolását kell kiemelnünk.

<sup>77</sup> Némiképpen más oldalról, nevezetesen a jogi normák megalapozásának problémája felől közelítve, Günter Dux ugyancsak arra a következtetésre jut, hogy „az újabb kor evaluatív megértésében és az ezt szolgáló processzuális logikában a normativitás minden formájának hátterül egy antropológiai alapállapot meghatározása szolgál”. Dux, G.: *Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessuralen Logik der Moderne*. In: Dux, G. – Welz, F. (Hg.): *Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*, 16.

zetnek. Eszerint a graduális elemzési stratégia első (alap)szintje az antropológiai szint, de nem mint az ember valamilyen, történeti kontextusban meghatározott sajátossága, hanem mint struktúra, vagyis mint relációantropológiai szint. Ez az önmagában is értelmezhető „antropológiai alapstruktúra” adja azt a talapzatot,<sup>78</sup> amelyre a történeti struktúrák egymástól alapvetően különböző típusait a szintén önmagában is értelmezhető társadalomelméleti koncepció ráhelyezi (1). A történeti struktúrák relációantropológiai megalapozása teszi meghatározhatóvá azokat a határokat, amelyeken belül a társadalmi igazságossági elvek egyrészt megfogalmazhatók és értelmezhetők, másrészt változásai további alternatívái kibonthatók (2). Ez teremti meg a feltételeit annak, hogy végezetül visszatérjünk az igazságosság elvének újrafogalmazásához, s bemutassuk az önbecsülési igazságosság alapelveit (3).

**1. Az antropológiai alapszerkezetéről.** Az előzőekben amellől érveltünk, hogy az önálló antropológiai státusz igényével fellépő antropológiai kiindulópont nem lehet valamely olyan önkényes és axiomatikus definíció – még abban az esetben sem, ha plauzibilis –, amely az ember történetileg invariáns, vagyis mindenkor érvényesülő tulajdonságát akarná megadni. A történeti-társada-

<sup>78</sup> „[L]étszükségletet jelent [az ember] számára, hogy viszonyuljon önmagához, amit egyetlen állat sem tesz. Nem élete van [...] hanem életvitele. Nem élvezetből viszonyul az életéhez, nem is a gondolkodás fényűzése kedvéért, hanem a legelső szükségből.” Gehlen, A.: *Az ember*, 18–19. Gehlen határozottan foglal állást amellől, hogy nem folyamatos átmenet, hanem diszkontinuitás áll fenn az állatvilág fejlődése és az ember kialakulása között, melyet talán legszembetűnőbben egyfelől az állati képességek és testi felépítés specializációja, másfelől az emberi képességek és morfológiai sajátosságok specializálatlansága vagy éppenséggel fogyatékosai (primitivizmusai) – a specializáltságok leépülése – jellemez. Ennek az ellentétes irányú fejlődési tendenciának az okát Gehlen a „tehermentesítésben” véli megtalálni. Relációantropológiai nézőpontból azonban a „tehermentesítés” csak a hármas viszonyrendszer együttes kialakulása és összekapcsolódása révén történhet meg. A relációantropológiai alapstruktúra bizonyos szempontból kapcsolatba hozható Helmut Plessnernek az excentrikus pozicionalitás terminussal jelölt koncepciójához, mely szerint az embert hármas meghatározottság jellemzi: élő szervezet (Körper), a belső világ (im Körper) mint belső élet vagy lélek és harmadikként a test mint kifelé irányuló nézőpont. Plessner, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 288–348. Mindazonáltal csatlakoznunk kell azokhoz a kritikákhoz, amelyek – miként például Arnold Gehlen kísérlete arra, hogy a természetfeldolgozó cselekvést kapcsolja be az elemzésbe, majd újabban Günter Dux genetikai-történeti koncepciója – más kiindulópontból, egzaktabb-tudományos irányba akarják átfordítani az emberi specifikum meghatározását. Vö. Gehlen, A.: *Urmensch und Spätkultur*; Gehlen, A.: *Az ember. Természete és helye a világban*; Dux, G.: *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Úgy tűnik azonban, hogy e továbbgondolásokban némiképpen elhalványodik Plessner legfontosabb elméleti teljesítménye; nevezetesen annak világos megfogalmazása, hogy az ember kiemelkedése a természeti előfeltételeiből a meglévő adottságoknak és feltételeknek új, strukturává szerveződött szintézisét és relációinak különösségét, illetve együttesét jelenti. A magunk részéről az antropológiai alapstruktúrát analfogva tekintjük reálkonstrukciónak, amennyiben a struktúrát alkotó relációkat egyrészt mint egymással folyamatos kapcsolatban álló és átalakító elemek kölcsönhatását, másrészt a cselekvés, a közös szabályozás és a stabilizálás együttesének fogjuk fel.



lomelméleti irányban nyitó megalapozás legelső, azaz antropológiai szintjén azokat a sajátos viszonyokat és e viszonyok strukturális összefüggéseit kell meghatározni, amelyek változása, dinamikája egyrészt az emberre jellemző tulajdonságok *kialakulását* és ezek *változását* teszik értelmezhetővé, másrészt az *emberi együttélés történeti formáinak* értelmezéséhez járulnak hozzá. Az antropológiai alapszerkezet meghatározása ezért először olyan *relációk* kiemelését követeli meg, amelyek együttesen és összekapcsoltságukban mintegy határijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző lények között, s ezáltal *viszonylagosan megbízható végső alapzatot* az emberről szóló elméletek számára. Másodszor, az társadalomelméleti irányban nyitott antropológiai alapszerkezetet csak olyan relációegyüttesek alkothatják, amelyek lehetővé teszik, hogy külön elemek bekapcsolása nélkül megadják a történeti-társadalomelméleti elemzés lehetőségét, s így kibonthatóvá teszik az igazságnak azt az ellentmondását, amelyben az igazságosság kérdései mint az ellentmondások közötti állásfoglalás alternatívái egyáltalán felmerülnek.

(a) *A meghatározás első fázisa.* Az antropológiai alapszerkezet definíciója megbízhatóan végső meghatározás annyiban, hogy az alapszerkezet elemeinek (relációinak) további (egyébként persze lehetséges) felbontásával már elhagyjuk az ember meghatározásának lehetőségét. Az antropológiai alaphelyzet sajátossága, hogy az elemek maguk is relációk, mégpedig azok a sajátos relációk, melyek csakis az embert jellemzik. Így tekintve az ember egy biológiailag (is) sajátos faj (species) különös viszonyrendszere, mely létezésének mikéntjét és alakulásának forrását egyaránt jelenti. E viszonyrendszer különössége nem intenzitálásban, rugalmasságában, hanem *struktúrájában* mutatkozik meg. E struktúra dimenziói:

(i) Az embernek élete természeti előfeltételeihez való *viszonya* (a természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – ember). Olyan része a természetnek, aki sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső-természeti meghatározottságáról van szó.

(ii) Az emberként ily módon (a természeti relációjában) meghatározott különös faj egyedeinek egymáshoz való viszonya (az együttélés meghatározottságában vett ember). Ez a belső meghatározottság egyfelől az egyes egyedek egymáshoz, másrészt az egyesnek a többiekhez, mint a vele együtt élőkhöz való kölcsönös viszonyát foglalja magában. Ebben a relációban az egyénről és közösségről van szó.

(iii) Az embernek önmagához való viszonya mint *önmeghatározás*, mégpedig mind az előbbi két kapcsolatában (a természethez és a többiekhez vett önmeghatározásként), mind pedig a közösségnek önmagához és az egyénnek önmagához való reflexív viszony eredményeként felfogott önmeghatározás.<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Különálló és terjedelmes vizsgálódást igényelne egy alaposabb elméletkritikai elemzés és elmélettörténeti áttekintés az itt vázolt elméleti modell alapján. Itt csupán jelzésszerűen utalhatunk néhány, a relációantropológiai irányába mutató kezdeményezésre. A hármas vi-

Alaptézisünk az, hogy e hármas viszony együttesen és egymáshoz kapcsolódóan jellemzi az embert, s ez a hármas viszony tekinthető antropológiai alapszerkezetnek. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet elemeiként egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az emberre vonatkoztatva egymást feltételező dimenziók. E viszonyrendszer az emberi előtörténet hosszú és számos irányban elágazó folyamatában jött létre és szilárdult meg antropológiai alapszerkezetként. A különböző dimenziókba nyitott rendszer elemeiként a relációk mindegyike ellentmondást foglal magában: ember és természet, egyes és közösség, meghatározottság és önmeghatározás egy-egy ellentmondás különböző dimenziókba nyitó dinamika forrásai.

(b) *A meghatározás második fázisa.* Egymást feltételező összekapcsoltságuknál fogva a fenti három reláció kölcsönösen, a relációk relációjaként hatnak egymásra. E második szintű viszonyrendszer a történeti-társadalomelméleti vizsgálódás közvetlen kiindulópontja. Mégpedig annál fogva, hogy a relációk egymáshoz viszonyított elrendeződését, vagyis kölcsönös meghatározottságukat tekintve az egyiknek vagy a másiknak a dominanciája történetileg változó. Valamelyik reláció dominanciája azt jelenti, hogy mintegy kijelölve a másik két reláció helyét és dinamikáját, rendszerszervező relációvá válik. Ebből következőleg a történetileg kialakult, illetve lehetséges társadalomrendszerek: az ember és természet, az emberek egymás közötti, valamint a meghatározott és az önmagát meghatározó ember *domináns*, de semmiképpen sem egyedüli viszonyának ellentmondásai alapján szerveződő rendszerek.<sup>80</sup> Ily módon a társadalomrendszerek dinamikus ellentmondásrendszerekként határozhatók meg. Az ellentmondások rendszereinek történeti

szonyrendszer sejlik fel bizonyos antropológiai elemzésekben, így – kiragadott példaként említve – Klaus Edernek az emberi természet társadalmasításáról szóló tanulmányában. Vö. Eder, K.: *Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur. Ab wann gibt es menschlichen Gesellschaften?* In: Kamper, D. – Wulf, Ch (szerk.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*, 101–118. A szociológiaelméletben, például a tárgyi, szociális és idődimenzióknak Niklas Luhmann általi megkülönböztetésében, illetve az objektív, szociális és szubjektív világ között differenciáló habermasi koncepció kifejtetlenül ugyancsak az általunk kifejtett álláspont irányába mutat. Vö. Luhmann, N.: *Soziale Systeme*; Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 81–85. Mellékesesen megjegyezzük, hogy Habermas fejtegetései annál fogva érdemelnek külön is figyelmet, mert ő – elsősorban az objektív világ tárgyalása kapcsán – részletesen taglalja azt a számunkra is alapvetően fontos összefüggést, hogy a természet és az ember viszonyában kölcsönhatásról van szó: az ember a természethez való aktív viszonyában éppoly mértékben hat a természetre, miként a természet őrá. Még korábban mint az embernek önmaga általi meghatározását találjuk Marxnál *A német ideológiában* az életviszonyok termelésének hármas viszonyrendszerét: természethez, családhoz, magához a termeléshez. Vö. Marx–Engels: *A német ideológia*, 21–28.

<sup>80</sup> Itt nem tárgyalható kérdés, hogy Habermas hogyan fogja fel, és egyáltalán megkísérel-e kibontani az alapszerkezet teljességét, vagy annak legalább legfontosabb elemeit és relációit, továbbá megkísérel-e szisztematikusan összefoglalva felvázolni az antropológiai alapszerkezetét, valamint az antropológiai alapszerkezeti relációk és a társadalomelméleti elemzés tárgyaként felfogható második szintű relációk kapcsolatát. Mindenesetre, a Habermas



formáit úgy tekinthetjük, mint azokat a reálviszonyokat, amelyek igazságként meghatározzák a cselekvők látóhatárát, és amelyek a cselekvőket az alternatívák közötti aktív állásfoglalásra készítik. Míg az első esetben, a reálviszonyokat illetően a domináns ellentmondás által meghatározott rendszer *igazsága*, a másik esetben, tehát az alternatívák közötti döntés alapja mint *igazságosság* határozható meg. Ily módon a cselekvők maguk alakítják a társadalomrendszerek történetét, ámde azoknak az ellentmondásoknak a viszonyai között, amelyek egyfelől reáligazságként megszabják cselekvésük terepét, másfelől az igazságosság elveiként normatív mintát kínálnak állásfoglalásukhoz. Valamely történeti kontextus (az igazság) által behatárolt ellentmondásokat szabályozó és – legalábbis ideiglenesen – feloldó igazságossági elvek azok, amelyeket a közösségek és tagjaik többé-kevésbé tudatosan követnek, és amelyekben többnyire egyetértenek vagy érthetnek.

**2. Történeti társadalomrendszerek.** Az antropológiai alapstruktúra eredendő feszültségei és e feszültségek konfigurációi a második szintű relációkban képezik az alapját a társadalomelméleti elemzés lehetőségének és szükségességének. A graduális (kétfokozatú) megalapozási stratégia következő lépése tehát a többi relációnak a helyét is kijelölő történeti-társadalomelméleti elemzés önálló – saját alapjaira épített – kibontása. Ennek mibenlétét főbb vonalaiban – az igazság és az igazságosság szempontjainak bekacsolásával – illusztrálándó, előbb az eredeti elrendeződési forma néhány alapvonását vesszük szemügyre. Elsőként – példaszerűen Habermas elemzésére és annak néhány fontos következtetésére utalva – az archaikus viszonyok néhány vonását emeljük ki (a), majd ezt követően Max Weber koncepciójára támaszkodva térünk ki a tradicionális közösségek alapviszonyainak jellemzésére (b). Ezt követően Kant filozófiai megfontolásait figyelembe véve teszünk kísérletet egyrészt a modernség alapviszonyának jellemzésére, másrészt a graduális megalapozási stratégia lehetőségeinek érzékeltetésére (c).

(a) *Az első vagy archaikus történeti forma.* Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletében* – egyebek mellett – megkísérli az általa csupán néhány aspektusára leszűkített antropológiai alaphelyzetből értelmezhető társadalomelméleti problémának a kibontását. Ezzel biztonságos támpontot és kiindulást keres egy antropológiai alapstruktúrában „lehorgonyozható” társadalomkritikai programhoz.<sup>81</sup> Idekapcsolódó – tehát az antropológiai alaphelyzetből kibontható – társadalomelméleti tézisében megfogalmazza

által igen gyakran használt „lehorgonyozás” kifejezésben a két szint közötti megkülönböztetés jelzését vélelmezzük.

<sup>81</sup> Az úgyszólván teljes körűen áttekintett antropológiai irodalomból Habermas azt a következtetést vonja le, hogy az antropológiai vizsgálódások egyértelműen „a természet és a kultúra közötti fogalmi differenciálást mutatják”. Eszerint „a »hatalmak« mágikus elképzelése és ezek mágikus megidézése szisztematikus akadályát jelentik a tényvilággal szemben objektív szemléletnek, akadályát jelentik továbbá legitim módon szabályozott interszubsztantív

egyfelől a kultúra és a természet közötti differenciálásnak, másfelől a kultúra és a természet összekapcsolásának (szerinte: konfúziójának) együttes jelenlétét a mitikus gondolkodásban, mégpedig e kettősséget (a differenciálást és az újra-visszakapcsolást) kiterjesztő módon értelmezve a „második természet”, vagyis az eredeti természeti közösség állapotát is bevonva az elemzésbe.<sup>82</sup> Habermas a társadalomelméleti elemzés feladatát abban látja, hogy tisztázza: miképpen bomlik fel ama eredeti „konfúzus” egység és hogyan jönnek létre a tagolt struktúrák. Valójában azonban ennél mélyebbre hatol, és azt mutatja be, hogy a természet-ember relációban miként bomlanak meg és alakulnak újjá a különböző ellentmondásokat egyidejűleg fenntartó egyensúlyi helyzetek, s ennek milyen formái kristályosodnak ki az általunk második szintűnek megjelölt relációkban. Habermas elemzésének jelentősége az igazságossági elvek megalapozásának problémáját illetően mindenekelőtt abban lelhető fel, hogy hozzájárul az ellentmondások egyensúlyát fenntartó normatív szabályozás főbb történeti típusainak, továbbá a szabályozó normák történeti határainak tisztázásához. Ebből a nézőpontból a Habermas által jellemzett „mitikus világkép” úgy értelmezhető mint a természeti környezete általi meghatározottságából éppen kilépő embercsoport (horda) életét meghatározó feszültség kifejezése, egyben az ellentmondássá éleződő feszültség feloldását szolgáló eligazító norma kulturális rögzítése. Az ilyen viszonyokat szabályozó elv – miként Habermas utal rá – nem lehet más, mint széttagolások és egybefonások együttese. Más kérdés, hogy Habermas számára (egy későbbi, vagyis a mai modern, *tagolt* világképből visszatekintve) a differenciálás és az újbóli egybefűzés folyamatos és ismétlődő „konfúzióknak” mutatkozik. Habermas elemzésében a csoportlét ellentmondásainak „hálója” jelenti a nyelv és a gondolkodás eredendő termőtalaját. Ugyanakkor e hálóban való gyakorlati eligazodás nem lehetséges a nyelv és a szimbólumok rendszerében kifejezett és fenntartott normák nélkül. Habermas azt mutatja be, hogy a természeti „hatalmak”, melyeket az ember a természeti összefüggésekből való kiemelkedés révén hívott ki maga ellen, olyan külső hatalmak, melyeknek a „kibékítése” éppen annál fogva (és csak úgy) lehetséges, hogy ha a közösség egy reflexív-kreatív folyamatban újrateremti hozzájuk a kapcsolatát. Vagyis önmaga megsemmisítése nélkül visszahelyezi magát a természeti összefüggésekbe, alá veti magát a kihívott és így ellenségessé tett hatalmaknak.<sup>83</sup>

nális kapcsolatok világával szembeni konform, illetve nemkonform magatartás közötti megkülönböztetésnek”. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 80.

<sup>82</sup> Habermas a „világok” későbbi, nevezetesen modern széttagolódásának szempontjából tekint vissza az eredeti társadalomelméleti problémára, és a termelőerők nem kellő fejlettségére hivatkozva értelmezi – így a külső és belső „tényállások közötti szisztematikus felcserélésnek nevezi” – a nem egyértelműen és világosan végigvitt (azaz az újra helyreállított) differenciálást. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 81.

<sup>83</sup> Ismert, hogy Weber a világképek és a gazdaságetika vallási formája felől közelít, s ez a nézőpontot mintegy a világ birtokbavételéhez alapként szolgáló konstitutív mozzanatként érvényesíti a különböző történeti korszakokban, egészen a modern kapitalizmus rendszer-



(b) *A közösségi forma.* Az antropológiai alaphelyzetben az emberi együttélés ellentmondása által meghatározott (ii) történeti rendszerek két alapformájának egyike a közösségek közötti ellentmondás mentén szerveződik. Ennek a szerveződési formának néhány alapviszonyát legszemléletesebben Max Weber vallásszociológiájára hivatkozva mutathatjuk be. A többi alapreláció helyét – és azok ellentmondásait – elrendező alapviszony a természet adta közösségek egymás közti viszonyai (ellentmondásai) jelölik ki és integrálják rendszerré.<sup>84</sup> Ennek velejárója, hogy a természethez kapcsolódás első viszonyai és ellentmondásai, csakúgy mint a közösség tagjainak egymás közti viszonyai és a közösség önmeghatározása (mint az embernek önmagához való viszonya) a közösségen belüli struktúra hierarchikus elrendeződésének részévé válnak. Az eredeti természeti közösségeket hierarchikus rendbe integráló katonai és/vagy adminisztratív szervezet révén kialakított nem-természettől adódó, s ebben az értelemben magasabb szintű közösségi szerveződésről van immár szó. A második, tehát az eredeti állapotából kiemelt és (például hódító birodalomként katonailag szervezett vagy közös munkára központosítással fogott) magasabb szintűvé *formált*, ilyenképpen az eredeti természeti viszonyai fölé emelkedő új közösség átfogja és alakítja, mintegy maga alá rendeli, illetve közösségi kereteibe illeszti önmaga természeti adottságait. Ennek révén viszont megnyílik az út ahhoz, hogy az „életrendek” konfliktusai formálódjanak ki, és a korábbi, a csoport és a természeti feltételei között feszülő ellentmondásrendszer helyébe lépjenek, illetve azok fölé helyeződjenek.<sup>85</sup> Weber vallásszociológiájában voltaképpen azt mutatja be, hogy az eredeti természeti feltételei közül kiemelkedő és egy nagyobb – pontosabban felettes – közösségbe integrált részközösségek vagy más közösségeket maguk alá rendelő uralkodó közösségek, valamint a közösségeket alkotó egyének közötti ellentmondások és feszültségek oldására egy transzcendentális-virtuális közösség megkonstruálása (vallás) és az elképzelt közösség erkölcsi normáinak magasabb szintje szolgál. A vallási közösségek lehetőséget nyújtanak az egyének és közösségeik közötti hierarchia kibontakozásából származó konfliktusok feloldására is, egy tágabb (és virtuális-szagrális) közösségbe való visszaintegrálás révén. Jelenlegi gondolatmenetünk szempontjából különös figyelmet érdemel, hogy Max Weber egymással összehasonlítva kiemeli a közösségek nagyobb szervezetbe egyesítésének két tipikus történeti formáját. A konfucianizmus elemzése során döntő tényezőnek tekinti, hogy egymáshoz inkább kulturális, mint etnikai tekintetben hasonló közösségek egyesítéséről van szó egy központosított hivatali hierarchia révén, amely nagyfokú önállóságot biztosít az eredeti közösségeknek, helyi és családi szellemeik, szokásaik és szervezetük megtartásával. A weberi tipológia másik, Kínával ellentétes oldalán

ré szerveződésének befejeződéséig. Részletes elemzésben vö. Schluchter, W.: *Religion und Lebensführung*, I. 40–47, 88–92.

<sup>84</sup> Weber, M.: i. m. 540–555.

<sup>85</sup> Weber, M.: i. m. 542.

az ősi Izrael és a zsidó vallás elemzését találjuk, a legyőzött és lakóhelyről elűzött közösség (párianép) sorsát, melynek megváltást ígérő vallása egyben a közösséget fenntartó és alakító hitrendszerre válik. Weber szerint „[m]ivel a megváltásprófécia a közösséget tiszta vallási alapokon hozza létre, az első hatalom, amellyel [ez a közösségforma] konfliktusba kerül, az a természet adta nagycsaládi, nemzetségi közösség. [A testvériségetika esetében] közvetlenül az eredeti közösségek szociáletikai elveinek egyszerű átvételéről van szó. Ezek [a közösségek] azonban két alapelvet ismertek: 1. a külső és a belső erkölcs dualizmusát, és 2. a »miként te nekem, úgy én tenéked« belső erkölcs egyszerű kölcsönösségét”.<sup>86</sup> Weber vallásszociológiai elemzésének konklúziójaként (a nyugati kereszténységről készített jegyzeteiben és a protestáns etikáról szóló fejezet zárógondolataként) állapítja meg, hogy a közösségen belüli konfliktus, a közösségek megbontása és helyreállításának erkölcsileg kötelező normái közötti feszültség mindaddig az igazságosság elvont-transzcendentális közösségi elve mentén oldódik fel, amíg a győzelmes kapitalizmus autonóm egyéne nem nyilvánítja ki, hogy a közösségre még elvont spirituális-vallási értelemben sincs többé szüksége.

c) *Az autonóm magánegyén felszabadulása.* Az antropológiai alapstruktúráig visszavezethető társadalomrendszer másik formája az autonóm magánegyének egymás közötti viszonyai és e viszony ellentmondásai mentén szerveződik. Max Weber *A protestáns etikában* – egy későbbi kor, a már saját lábán álló kapitalizmus nézőpontjából – azt mutatja be, hogy a hivatás-etika miként nyit fokozatosan e világi-szekularizált alternatívát a vallás-etikának az egyént egy transzcendentális közösségbe integráló normatív elvével szemben. Ez az alternatívanyitás hárítja el a gyakorlati akadályokat az autonóm magánegyénre szabott világ kialakítása előtt, mely végül a történeti társadalomrendszer modern formájává szerveződik. Kant *filozófiai* álláspontja éppen ezt, vagyis az autonóm egyén világát tekinti az ellentmondások keletkezésének és feloldásának alapjaként. Az általa definiált autonóm magánegyén kizárólagos (magán)tulajdonára építi a többi magánegyénnel szemben értelmezett önállóságát. Ugyanakkor rákényszerül a másik egyénnek az elismerésére úgyszintén annak (magán)tulajdona alapján, s önmagával ebben a magántulajdonra alapozott autonómiaviszonyban ésszerűen egyenlőnek tekinteni. Ebben az alapviszonyban az ember a természettel mint autonómiájának potenciális forrásával áll „feszült viszonyban”, és az enyém-tiéd a priori észelve alapján önkényének egyenként tárgyává téve a „külső dolgokat”, a természet fölé helyezi önmagát és uralkodik rajta. Ezzel az egyén autonómiája kettős értelmű szabadságként jelenik meg: egyrészt mint önkényes, vagyis saját akaraton alapuló cselekvési szabadság, másrészt mint az enyém-tiéd (tulajdon)viszonyba lépőknek a természettel szembeni általános önkénye. Tekintettel azon-

<sup>86</sup> Vö. Schluchter, W. (Hg.): *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*; továbbá: Weber, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 385–390.



ban arra, hogy a tulajdonjog in concreto dolgokra, vagyis olyan tárgyakra vonatkozik, melyeknek nincs beszámíthatósága, a természettel való általános szembenállás – a (tulajdon)jog közvetítésével – a szükségletek által szelektált alárendelő bekebelezést és felhasználást is jelent. Tehát olyan inkorporációt, amely közvetve ugyan a természettől való függőségnek is a megjelenítése, közvetlenül azonban uralom a természet felett. Mivel pedig – írja Kant – „az embert más értelemben és viszonylatban gondoljuk el, amikor szabadnak nevezzük, semmint akkor, amikor a természet darabjának, a természeti törvények alávetettjének tartjuk, továbbá [...] e kettőt ugyanabban a szubjektumban szükségszerű egységben is kell gondolnunk,”<sup>87</sup> a polgári viszonyban cselekvő szubjektum (egyén) önmaga természetéhez való viszonyban is az általános szembenállás és az in concreto inkorporáció kettősségében, feszültségében él. Az autonóm magánegyén a természeti függőségből és a többi magánegyénnel szükségképpen kapcsolatainak intézményes kötöttségeiből mint elvont szubjektumot állítja helyre önmaga autonómiáját. Az autonóm magánszemély társadalomrendszerének kiépülése és működése viszont immár a szubjektum és objektum, a szabadság és a szükségszerűség mindenekelőtt társadalomelméleti problémája, melynek kiéleződése a nyugati típusú modernség történetével kapcsolódik össze.

3. Az önbecsülés igazságossága. Az igazságosság modern elméletei az erkölcs, ezen belül az erények kérdését, valamint a normák politikai intézményesítésének lehetőségeit kutatva, voltaképpen az autonóm magánegyének ellentmondásán alapuló társadalomrendszer ellentmondásaira keresnek áthidaló válaszokat. Azokkal az elméleti koncepciókkal szemben, amelyek az igazságosság követelményét – az egyén autonómiájának (szabadságának) kizárólagos elvére hivatkozva – kiiktatják a modern demokráciák politikai problémái közül, az újabb koncepciók az egyén szabadságát egyre inkább mint a személyiség önmagára találásának lehetőségét kutatják. A gyakorlati filozófiaként meghatározott politikai filozófia újraélesztéséhez ezért Rawls egyrészt jó okkal fordult segítségért a kanti felfogáshoz, amely ugyan az enyém-tiéd általános törvényen belüli önkényre mint szabadságra épül, mégis autonóm *erkölcsi* személyiségként, azaz a vele azonosként meghatározott szubjektumokkal együttműködésben immár a társadalomelméleti elemzés tárgya. Ez utóbbi gondolathoz kapcsolódva Rawls indokoltnak tartja, hogy revízió alá vegye Kantnak az egyénre vonatkozó meghatározását, és helyettesítse a *személy* meghatározásával. A modernség történetében ugyanis egyfelől tovább szilárdultak az eleve adott enyém-tiéd viszonyok, de ezzel párhuzamosan a szociális állam és a jóléti állam körülményei között felerősödött a képességek kifejlesztése, használata és az ezt szolgáló szükségletekről való politikai-közösségi gondoskodás követelménye is. Ugyanebben az irányban halad-

<sup>87</sup> Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 92–93.

va, a szociális állam igazolását, mint a kényszerrel való rendelkezés egyidejű legitimációját és limitációját tartva szem előtt, fogalmazódnak meg a politikai igazságosság újabb koncepciói. Ezzel egyidejűleg merül fel az egyén újradefiniálásának és a közösségfogalom rehabilitációjának szükségessége.<sup>88</sup> Így a kommunikatív közösség Habermas-féle koncepciójában az a kérdés vetődik fel, hogy egyáltalán lehetséges-e az igazságosság elvei meghatározásának alapját adó, politikai közösség fennállása vagy kialakulása a diskurzus révén olyan viszonyok között, amikor a magukat szabadnak tekintő egyének eme politikai közösségformája csupán az egyének önkéntes állásfoglalásának viszonyaira épülhet. A személy fogalmával összefüggésben Wolfgang Kersting ennek kérdéses voltát érzékelve azt a következtetést vonja le, hogy míg Kant erkölcsfilozófiájában az egyén „kontingenciával szembeni immunizálására” határozott – habár végül is zátonyra futó – kísérletet tett, addig a Kanttal vitában álló koncepciók a „Kant plusz antropológia” tézis révén a leglényegesebb ponton átértelmezve az egyén koncepcióját, a személynek egy új fogalma irányában törnek utat. Ezért azután – véli Kersting – az egyénnek a kontingenciákkal szembeni rezisztenciáját magában foglaló kanti program véglegesen a múlté, s át kell adnia a helyét a kontingenciákból kiemelkedő személyfelfogásnak. Ebből kiindulva Kersting nem csupán az egyént védő mechanizmusoknak a megerősítését, hanem a kontingenciákon való felülemelkedését is bevonja az elemzésbe. A kérdés első felére már kész a válasz: az egyén születéséből adódó kontingenciái (képességei, gyengeségei, tehetsége) nem szüntethetők meg, mint ahogyan a szociális viszonyait meghatározó rendszereket is nagyjából készen találja. Ezzel el is esik az a kérdés, hogy immunizálható-e az egyén a kontingenciákkal szemben (Kant), vagy rezisztenssé tehető-e a rendszervilág széttagoló egyoldalúságaival szemben (Habermas). Választ igényel viszont az, hogy vajon a modern ember az általa már csaknem elfelejtett, eredendő, ámde ma már távoli antropológiai lehetőségére

<sup>88</sup> Az autonóm egyén felfogását illetően a társadalomstruktúra funkcionális széttagoltságának hatásaival szembeni tendenciákról – illetve ezek kutatásáról – mint az „individualizáció vázrázsformulájának” a határait kutató (elméleti és empirikus) szociológiai irányzatokról ad összefoglaló és csaknem teljes körű képet Dirk Wieland és Uwe Schimank. Vö. Wieland, D.: *Die Grenzen der Individualisierung*; Schimank, U.: *Das zwiespältige Individuum*. Más koncepciók viszont közvetlenül az egyén újradefiniálásának lehetőségét kutatva, inkább a személy fogalmát tekintik alapvetőnek, mert a személy nem redukálható fogalma „azáltal nyeri el súlyát, hogy a szubjektumot társadalmi helyzetébe illeszti és önértelmező cselekvőnek tekint. [Cs]ak akkor tehető fel a kérdés, hogy vajon az egyén (individuum) személyként alakítja-e az életét, ha adottságaihoz és kontextusaihoz önmagát meghatározó módon viszonyul. Az adottságoktól való ilyesfajta eltávolodás azonban nem a világon kívülre helyezkedő elidegenedést jelent, hanem a világban való önmeghatározásként kell megnyilvánulnia”. Sturma, P.: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, 348. Vagyis a modern szubjektum önreflexivitásában mint ama eredendő harmadiknak nevezett antropológiai viszonyelemnek a hangsúlyossá válásában az ember közösségi viszonyai újratelentésének szüksége jelenik meg, mely egyben a modern szubjektum új meghatározását, illetve ennek lehetőségét is magában hordozza.



alapozva eljuthat-e önmagához való reflexív viszonyában ténylegesen ahhoz, hogy *egyéniséggé* integrálja rendszerszerű széttagoltságait és kontingenciáit. Mint Rainer Forst ennek lehetőségét kutatva írja: a modern egyén sokféle, általa választott közösség tagja a modern világban. Az ezekben a közösségekben kiérlelődő autonómiája kettős: egyrészt a különböző értékek közötti ellentmondások, inkonzisztenciák felismerése és érzékelése mint az egyéniség feszültsége, mely döntési, értékválasztási és normakövetési kényszereket hoz magával, s ezek a kényszerek voltaképpen az egyes értékek, közösségek, normákkal szembeni egyéni autonómia felé hajtanak. Másodszor az emberi alaphelyzetben, vagyis a szubjektum önmagához való viszonyában lehetőség nyílik ugyanezen széttagoltságoknak az egyén által, személyként, személyiségként való integrációjára.<sup>89</sup> Ebből következőleg az igazságosság kérdése, vagyis az egyenlőségek és egyenlőtlenségek elosztását szabályozó normatív elvek a modern szociális állam és piacgazdaság viszonyaiban növekvő mértékben az egyén különböző szerepei, funkciói és kapcsolatai szerinti folyamatos széttagolódása és egyéniséggé visszaintegrációjának rendszerszerűen biztosítható lehetősége között feszül. Elvont normatív elvként az egyén cselekvéseit és az intézmények működését az igazságosság elveinek úgy kell orientálnia, hogy ebben az ellentmondásban az egyéniségnek a széttagoltságból való kiemelkedését és integratív egysége kialakítását előmozdító döntésekhez adjon támpontokat. Az egyénnek a kontingenciákon átvezető, különböző egyoldalúságait összefoglaló önreflexív viszonyát szabályozó normák egyrészt a reláció-antropológia szintjén alapozhatók meg, másrészt az egyén önmeghatározásának új módjához kell kapcsolódniuk. Ily módon az embernek önmagához való viszonya egyrészt kontingenciákba merülő egyén, másrészt az önmagát a személyiséggé emelő egyéniség közötti feszültséget foglalja magában. A kettő közötti ellentmondást az *önbecsülés normatív igazságossági elvei* oldhatják fel. Ezeket az elveket előzetesen az alábbiak szerint fogalmazhatjuk meg:

- (a) *Első alapelv:* minden ember joggal tarthat igényt képességei és adottságai kifejlesztését és gyakorlását szolgáló feltételekre.
- (b) *Második alapelv:* az egyén felelősséggel tartozik képességei kifejlesztéséért és gyakorlásáért.
- (c) *Harmadik alapelv:* az egyének közötti kapcsolatok és az intézmények úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősségteljes egyén teljesítménye önbecsülésének alapjává válhasson.

<sup>89</sup> Forst, R.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, 211.

2. Az *elvek érvényesítésének feltételei*. Az elvek értelmezéséhez, illetve érvényesíthetőségéhez néhány általánosabb, majd az egyes elvekhez közvetlenebbül kapcsolódó megjegyzést kell tennünk, különös tekintettel a közvetlen gyakorlati következményekre.

(a) A három alapelvet két szabály kapcsolja össze: egyrészt az egyenlőségi szabály (az egyenértékűség szabálya), mely szerint nem állítható fel fontossági vagy értékelő sorrend az elvek között, tekintve, hogy az elvek együttesen és egymást feltételezve foglalják magukban az önbecsülés igazságosságát. Másrészt az alapelveket a differenciáló szabály kapcsolja össze, amely szerint az önbecsülés egymástól különböző egyéni identitások kibontakoztatását alapozza meg. Az önbecsülés igazságossága a kontextualitás, az önreferencia és a felelősség elemeit foglalja magában.<sup>90</sup> Ha közelebbről szemügyre vesszük az elveket, láthatóvá válik, hogy az antropológiai alapstruktúrába kapcsolható emberi önreflexió jelenik meg bennük. Ez az önreflexió azonban nem közvetlenül magában az egyénben zajló szellemi teljesítmény, vagyis nem pusztán az egyének öntudata, akarata vagy önismerete, hanem az ember és természet, a közösségek és egyének egymás közti viszonyait újrastrukturáló viszonyulás. Ennek alapján és közelebbről: az antropológiai alapviszonyokat újrastrukturáló önreflexió nem beemeli az ember önmeghatározásába a természethez, valamint a közösségekhez fűződő korábbi relációkat, hanem az embernek mint személyiségnek a részévé formálja. Ezzel az önreflexió az egyénnek a természethez, valamint a közösségeihez való viszonyát nemcsak mint valami külsőhöz kapcsolódást tartja fenn, hanem egy társadalomrendszer ellentmondásos igazságának lehetőségét foglalja magában. Továbbá: az ember önmagához való reflexív viszonya – mint önreflexió – nem a magánegyénnek a pszichológia körébe eső teljesítménye, hanem mindenekelőtt (vagyis a pszichikai oldalt sem kizárva) intézményesített (intézményesítendő) társadalmi viszony, kollektív teljesítmény. Végül, az elvek nem foglalnak magukban közvetlen normatív állásfoglalást a modern társadalom alapját képező magántulajdonra nézve. Vagyis nem tételezik a magántulajdon valamely formájának szükségességét, ugyanakkor nem is kapcsolódnak a magántulajdonnal szembeni állásfoglaláshoz (mint például a „kisajátítók kisajátításának” programjához) sem. Vagyis „csupán” amellet foglalnak állást, hogy a modern (tőkés) magántulajdon nem annak a társadalomrendszernek az alapviszonya, illetve alapvető ellentmondása, amelyhez a fentebb kidolgozott alapelveket intézményesítve eljuthatunk.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Dieter Sturma a személy nem redukciós módon felfogott viszonyairól szólva kiemeli, hogy az egyén identitása nem meghatározatlan és megközelíthetetlen belső individualitás, hanem egyrészt az egyént külső viszonyaiba helyezve, másrészt önmagára visszaértelmezve határozható meg. Vö. Sturma, P.: *Philosophie der Person*, 348–350.

<sup>91</sup> Tekintve azonban, hogy általános elvekről van szó, intézményesítésüknek további feltételei vannak. Ezek részletesebb tárgyalására ez alkalommal nincs ugyan módunk, de megemlít-



(b) Az egyes alapelvekhez közvetlenebbül kapcsolódó kiegészítő megjegyzéseink:

(i) *Az első alapelvhez.* A képességek kibontakoztatásának lehetőségére vonatkozó elv, jóllehet általános érvényességre tarthat igényt, mégis az emberi önreflexió rendszerét elsősorban mint a nemzedékek közötti kapcsolatokat érinti. Ezekben belül is kiemeli egyrészt az újabb generációk minden tagjára mint sajátos képességek kialakítására képes lények számára szükséges feltételek biztosítását, így az oktatási intézmények kiépítésének és működésének kötelezettségét, továbbá képességfejlesztő pedagógiai felfogás és módszerek jelentőségét. Az elv másrészt magában foglalja a képzés és az oktatás intézményei igénybevételének lehetővé tételét, az iskolai kötelezettségnek az anyagi és kulturális hátrányoktól független érvényesítését. Példaként: az első alapelv erős legitimációt biztosít a gyermekkizsákmányolás (a gyermekmunka, gyermekkereskedelem, újabban a gyermekkatonáság) országokon belüli és nemzetközi szankcionálásának. Következésképpen: igazságtalanok azok a rendszerek, politikai rezsimek, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan eltűrik, adottságként veszik tudomásul a képességek kibontakoztatása elvének megsértését.

(ii) *A második alapelvhez.* A felelősség elve – a mi felfogásunk szerint ellentétben áll a jelenleg standard igazságosságkonceptiókkal. Ezek ugyanis vagy egyáltalán nem tekintik a felelősséget az igazságosság körébe tartozónak (pl. Dworkin 1983; Habermas 1983, 1992), vagy pedig legfeljebb kiegészítőelvként, például valamely elsődleges elv következetes érvényesítéseként (Rawls 1997) fogják fel. A mi felfogásunk értelmében azonban a felelősség mint sajátos, *második szintű emberi képesség* határozható meg, s ilyenként kibontakoztatva szerves részét alkotja az igazságosságnak. Ekként, vagyis második szintű emberi képességgként a felelősség kibontakoztatása a

jük, hogy e feltételeknek két csoportját kell megkülönböztetnünk egymástól. A procedurális feltételek arra utalnak, hogy az alapelvek nem közvetlenül alkalmazhatók, hanem a jogrendszerbe – mindenekelőtt természetesen az alkotmányba – illesztésük eljárási szabályok betartását igényli. John Rawls például e folyamat négy egymáshoz kapcsolódó politikai jellegű szakaszát különbözteti meg (four-stage sequence): (a) az elveknek a társadalom politikai kultúrájához kapcsolása, (b) az elvek iránt elkötelezett politikai képviselők kiválasztódási folyamata, (c) az alkotmány módosítása, illetve új alkotmány kidolgozása, (d) jogalkalmazás. Vö. Rawls, J.: *Az igazság elmélete*, 103–113; *Political Liberalism*, 397–399. A másik feltétel viszont a jogrendszer zártságának bizonyos típusú megnyitása, a jogdogmatika oldása, nevezetesen az alkotmánynak olyan interpretációja, amely az általános elvek iránti érzékenységét erősíti. Eszerint „az alkotmányt mint a politikai közösségi viszonyait jogi keretbe foglaló élet- és értékrendet kell felfognunk [...], mely nem csupán az állam, hanem általában a közösségi viszonyok, illetve közügyek (Gemeinwesen), valamint az élet valamenyny területét átfogó és konstitutív princípiuma”. Böckenförde, E. – W.: *Staat, Verfassung, Demokratie*, 47–48. Az igazságossági elvek érvényesítésének e kétirányú – tehát a politika világa felől és a jogrendszer felől megfogalmazható – feltétele, illetve e feltételek teljesítése nem csupán alkalmazási kérdés, hanem az elveket alakító és konkretizáló folyamat is.

generációk kapcsolatában a nevelés egyik fő feladatának határozható meg. Az egyéni cselekvésben és az intézményi döntésekben pedig a felelősség normatív követelménye a következmények felmérése iránti kötelezettséget és kötelezettségvállalást foglalja magában. Következésképpen a közvetlen hasznosság és a cél-eszköz reláció keretei közé korlátozódó egyéni és kollektív cselekvések, valamint intézményes döntések és politikai rendszerek, továbbá az emberi képességek felhasználásának lehető legtávolabbi következményei figyelembevételét koncepcionálisan korlátozó hasznossági és célszerűségi fel fogások (elméletek) igazságtalanok.

(iii) *A harmadik alapelvezhez.* Az elv hangsúlyozottan nem tesz különbséget az elismerésnek a közös javakból való részesedés materiális és immateriális elemei között. Ugyanakkor a materiális és immateriális javakat nem tekinti az elosztás során egymást kölcsönösen helyettesítő javaknak sem. Ennek alapján nem tekinthetők igazságosaknak a (materiális és immateriális) javak elosztásának és redistribúciójának olyan intézményei és mechanizmusai, amelyek kiinduló pozíciókat, szociális helyzeteket, előítéletes értékeléseket érvényesítenek.

\*

A kérdés most már ez: az autonóm magánszemélyek rendszerén belül van-e esély az önbecsülési igazságosság elveinek legalább fokozatos intézményesítésére, amely lehetőséget adhat a társadalom tagjainak ahhoz, hogy kontingenciáik világát és rendszerjellegű széttagoltságának szociális adottságait személyiséggé integrálják, és így az autonóm magánszemélyek ellentétén alapuló társadalomrendszert a meghatározott és az önmagát meghatározó személyiség ellentmondása köré szerveződő társadalom rendszerével válthassák fel. Végül soron ennek a kérdésnek a megválaszolásától függ a modern kapitalista társadalomrendszer krízisének hosszú távú és tartós megoldása.









## Politikai társadalomelmélet

### Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról<sup>1</sup>

*Előzetes megjegyzés.* Ennek az írásnak az alcímében adott minősítése (tudniillik, hogy vázlat) kettősen értendő. Egyrészt egy, a múlt század nyolcvanas éveinek közepe óta formálódó társadalomelméleti program – és ennek keretében elkészült munkák (tanulmányok, monográfiák) – rövid, a lehető legkevesebb utalással alátámasztott összefoglalása. Másrészt, és erre az összefoglalásra építve, a vázlat a program további perspektíváit mutatja fel. Írásunk alaptézise az, hogy a modern társadalom nagy történeti korszakai ugyanezen társadalomra vonatkozó általános elméleti felfogásnak a „nem kuhniánus” értelemben vett paradigmatis átalakulásaival függnek össze, részben úgy, mint a reálviszonyok változásának következményei, részben úgy, mint forrásai. E társadalomelméleti paradigmákat történeti sorrendben, mint a filozófiai, a gazdasági és a szociológiai társadalomelmélet koncepcióit jellemezzük, továbbá körvonalazzuk egy napjainkban formálódó újabb paradigma, a politikai társadalomelmélet lehetőségét és kiindulópontjait. Azt állítjuk, hogy a jelenlegi időszak legfeszítőbb ellentmondásainak és válságának mélyebb elemzése és hosszabb távú feloldása feltételezi a társadalomelmélet paradigmatis megváltoztatását: a politikai társadalomelmélet megalapozását és kidolgozását. Gyakorlati következtetésként arra jutunk, hogy a jelenlegi válság – és a majdani válságok – hosszabb távú feloldása a politikai társadalomelméletben megalapozható igazságossági elvek egyre szélesebb körű – újabb és újabb szociális és funkcionális szférát érintő – intézményes érvényesítésével lehetséges. Mivel ebben az irányban a problémakörök sokasága merül fel, az adott területi korlátok nem teszik lehetővé az iménti tézis szisztematikus kifejtését vagy érvelő részletezését. Ezért korlátozódunk kell a legjellegzetesebb és példaértékű hivatkozásokra, számos esetben pedig csupán utalásokkal – közöttük saját korábbi írásainkra utalásokkal – kell beérnünk.

## I. Tudományos paradigmák és a „humán tudományok”

1. *A tudományos forradalmak szerkezete* által kiváltott vitákra reagálva Thomas S. Kuhn az 1969-es évben, a második kiadáshoz csatolt *Utószó*ban némiképpen meghökkentő újdonsággal szolgált. Az általa kidolgozott para-

<sup>1</sup> Köszönettel tartozom Farkas Jánosnak, Gedeon Péternek és Karácsony Andrásnak a tanulmány kéziratához fűzött hasznos megjegyzéseikért.

digmakoncepció kiterjeszthetőségéről szólva így ír: „Amennyiben munkám a tudományos fejlődést olyan folyamatként ábrázolja, amelyben a kutatás hagyományt követő rendjét időnként nem kumulatív törések tarkítják, annyiban a benne foglalt tételek kétségkívül széles körben alkalmazhatók. De hát ennek így is kell lennie, hiszen ezeket a jellemzőket *más területek leírásából kölcsönöztem. Az irodalomtörténészek, a zenetörténészek, a művészettörténészek, a politikai fejlődés és sok más emberi tevékenységforma történetének kutatói már régóta hasonló módon írják le vizsgálódásuk tárgyát.* A stílusban, az ízlésben és az intézményrendszerben bekövetkező forradalmi változásokra alapozott periodizáció e kutatók bevett módszerei közé tartozik. Ha hoztam valami újat ebben a vonatkozásban, akkor az elsősorban az volt, hogy ezeket a fogalmakat a természettudományra alkalmaztam, egy olyan területre, amelyről a közfelfogás azt tartotta, hogy másképp fejlődik.”<sup>2</sup> (Az én kiemeléseim – B. I.) A meglepődésre Kuhn elsősorban nem azzal szolgáltat okot – habár ez sem lebecsülendő körülmény –, hogy részletesebb előkészítés nélkül, s ezért váratlan fordulattal egyetlen momentumot említve enged bepillantást tudományelméleti koncepciójának forrásaiba és keletkezéstörténetébe, hanem azzal, hogy egy rövid passzusba sűrítve további értelmezést igénylő problémák egész sorát fogalmazza meg. A problémák egy része az alapmű ki nem bontott előfeltevéseire utal, másik csoportja az alapkoncepcióval legalábbis nehezen összeegyeztethető konzekvenciák lehetőségét sejteti. A teljesség és a részletesebb kifejtés igénye nélkül elsőként a tudomány meghatározásával összefüggő tisztázatlanságot kell megemlítenünk. Habár Kuhn nem vállalkozik a tudomány általa elfogadhatónak tekintett pontos definíciójára, a normál tudomány jellemzőinek felsorolása és a könyvében említett példák sokasága arról tanúskodik, hogy kizárólag a természettudományok diszciplínáit tekinti tudománynak.<sup>3</sup> Ami az ezeken kívüli tudásterületeket, kiváltképpen pedig a társadalomtudományi diszciplínákat illeti, ebben a tudományfelfogásban legfeljebb a természettudományok kutatási, problémamegoldási gyakorlatát követő elemzési módszereket, szemléleti módot és a természettudományos modellalkotási eszközöket elfogadó társadalomtudományi diszciplínának juthat hely. Ezen az alapon viszont az idézetben felsoroltak közül egyedül talán a „politikai fejlődés” mint intézménykutatás tarthatna igényt

<sup>2</sup> Kuhn, T.: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 275.

<sup>3</sup> Figyelemre méltó körülmény, hogy a 19. és a 20. század fordulója körüli időben még alapvető jelentőséget tulajdonítottak a tudományterületek közötti különbségek tisztázásának. Főként a neokantiánus iskolákban szerepelt centrális kérdésként a természettudományok, a szellemi tudományok a történettudomány és a társadalomtudományok (így a szociológia) közötti tárgyi, szemléletbeli, módszertani különbségek meghatározása. Vö. Rickert, H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*; Windelband, W.: *Geschichte und Naturwissenschaft*; Weber, M.: *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*. Újabban a német szociológia történetéről írott monográfiájában Felkai Gábor ad kitűnő összefoglalót erről a vitáról és Max Weber tudományfelfogásáról, vö. Felkai G.: *A Német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*, I: 326–334.



a tudomány rangjára. Ezzel szemben az irodalom, a zene és a művészet, valamint mindezek történetének és társadalmi összefüggéseinek vizsgálata e felfogáshoz nem igazodó, azaz nem tudományos jellegű megismerés eredményeként keletkező, és így nem tudományos tudásgyarapodásként lenne értelmezhető. Ennek alapján összességében tehát azt mondhatjuk, hogy Kuhn tudományfelfogásában a társadalomtudományi diszciplínák tudományos státusza legalábbis bizonytalan. Mégis, az idézett szöveg implicit módon, határozott állásfoglalást tartalmaz az iménti két tudomány-, illetve tudásterület fejlődési dinamikájának különbségére, továbbá kapcsolatára, valamint arra az eltérésre, hogy a kutatók miképpen interpretálják tárgyterületük történeti fejlődését. Eszerint tehát a természettudományokhoz képest bizonytalan tudományos státuszú társadalom- és szellemtudományok művelői már korábban felismerték a tudásgyarapodás *nem kumulatív*, hanem „*forradalmi*” (megszakításos) jellegét, mint a természet kutatói, akik számára ugyanezt a felismerést egy külön tudásterületnek, a tudományfilozófiának kell(ene) közvetítenie és megvilágítania.<sup>4</sup> Továbbá: a Kuhn-idézet implicit állítást fogalmaz meg a két tudomány-, illetve tudásterület önreflexív felismerései közötti összefüggésre nézve. Eszerint amíg a tudomány történetében bekövetkezett nagy átalakulásokat jelentő paradigmák közötti nagyfokú összemérhetetlenség (inkommenzurabilitás) áll fenn, addig a természettudomány és a társadalom-, illetve szellemtudomány *változásának* jellegét illetően egyértelmű kölcsönhatást és átjárhatóságot tapasztalhatunk.<sup>5</sup> A kölcsönhatás azonban nem jelent egyensúlyt: a tudományfejlődést (legalábbis jelentős mértékben) éppenséggel a kölcsönhatás időben változó kiegyensúlyozatlansága inspirálja.

Meg kell jegyeznünk, hogy Kuhn sem eredeti tanulmányában, sem későbbi kiegészítéseiben nem tesz kísérletet arra, hogy az iménti implicit állásfoglalásait kibontsa és felszínre hozza, jöllehet ezek a tudományfelfogás alapkérdéseit érintik. Ezek között a legfontosabbaknak tekinthetjük, hogy (a) vajon a tudománytörténetre vonatkozó tézisek és állítások részét képezik-e a tudományos tudásnak, vagy pedig kívül esnek a tudomány tereumán. Másként fogalmazva: a tudományelmélet megállapításai érvényesek-e magára a tudományelméletre? Az előbbiekhöz kapcsolódóan merül fel az a további kérdés (b): vajon nem lenne-e célszerű vagy éppenséggel elengedhetetlen a tudomány(ok)nak a tudományfilozófia (tudományelmélet, tudmányszocio-

<sup>4</sup> Érdemes megjegyezni, hogy ez a ki nem bontott felfogás a tudományfilozófia későbbi szakaszában is jelen van, sőt újabb megerősítést kapott azzal, hogy főképpen a társadalom- és a szellemtudományokban tekinthető „normál állapotnak” egyidejűleg több paradigma elfogadottsága. Vö. Laudan, H.: *Az elméletektől a kutatási hagyományokig*. In: Forrai, G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*, 154–163.

<sup>5</sup> Ismét egy – a Kuhn műve nyomán kibontakozó – vitára utalva: nem áll fenn kölcsönösen kizáró ellentmondás egyfelől az összemérhetetlenségi elv, másfelől a más területre tévedés tézise között, Feyerabend, P. K.: *A szakember vigasztalása*. In: Forrai, G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*, 219–250.

lógia) számára munkaképes és *differenciált* meghatározása, például a tárgy, a módszerek különbözősége, a logikai struktúra vagy a társadalmi funkciója, esetleg ezeknek valamely konfigurációja alapján? További kiemelkedő fontosságú kérdés (c), hogy mi az alapja a tudományterületek eltérő dinamikájának. Vajon a tudományterületek fejlődése a tudomány belső tagoltságából, területei struktúrájának eltéréseiből ered, vagy inkább külső, a tudomány tárgyának dinamikájából magyarázható? Ez utóbbi esetben választ igényel: vajon van-e a tudományos diszciplínák és a nem tudományos jellegű tudásterületek között eltérés a társadalomhoz, illetve annak valamely szférájához, a gyakorlathoz kapcsolódásban, a kapcsolódás közvetlenségében vagy áttételességében? A tudományterületek közötti kölcsönhatásra nézve (d), tisztázandó az átjárhatóság alapja és mechanizmusa. Vajon a kölcsönhatás közvetlenül vagy pedig közvetve, a tudományhoz képest külső tényezők révén (például a társadalmi gyakorlat közvetítésével) érvényesül?

Nem nehéz észrevenni, hogy a fenti kérdések jelentős részét éppen Kuhn munkájához kapcsolódó tudományszociológiai elemzések során már korábban megfogalmazták és tárgyalták.<sup>6</sup> Néhány kérdésünk azonban túlvezet a tudomány- és tudásszociológia látókörén, legalábbis annyiban, hogy szükségessé teszi a reflexiót magára a tudás- és tudományszociológiai nézőpontra, sőt magára a szociológiára mint tudományra is. Mivel az imént megfogalmazott kérdéseknek a jelzett reflexív szempontú kibontására egy terjedelmében korlátozott írásban nincs mód, ezért a következőkben egyetlen olyan problémakört választottunk ki, amelyet önmagában is kivételes fontosságúnak tekintünk, de amely – közvetve ugyan – valamilyen módon mindegyikkel kapcsolatban áll: közvetlen témánk a társadalomelméleti paradigmák történeti változása.

2. A tudományos magától értetődőségek radikális kritikusa, Edmund Husserl a modern (európai) tudományok válságát az újkori természettudományok születésével keletkező egyoldalúságok s ezzel együtt a megkérdőjelezetlen előfeltevések és evidenciák tartósságának következményeként fogta fel. Úgy látja, nem a pozitív tudományos módszerek alapján elért eredmények kérdésessé válásáról van szó, nem is a tudomány vitatható társadalmi státusza a probléma, hanem a modern tudományos szemléletmód naiv evidenciája, amely nem tesz fel kérdéseket a tudomány és az életvilág kapcsolatára nézve.<sup>7</sup> Szerinte a Galilei-féle fizika és a „tisztá geometria” indította el a tudományok válságának azt a folyamatát, amelynek során végül elveszett a tudomány jelentősége az életvilág szempontjából, s amelyben a természettudomány

<sup>6</sup> Példaként vö. Hesse, M.: *A tudományszociológia „erős tétele”*. In: Forrai, G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*, 447–470; Farkas J.: *Pörlekedő tudományelméletek*; Karácsony A.: *Bevezetés a tudásszociológiába*; Goldman, A. I.: *Pathways to Knowledge: Private and Public*.

<sup>7</sup> Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*, I. 232–234.



általában is a tudományosság példaképévé vált. „A racionalizmus az *ordine geometrico* [szellemében] azt hiszi, hogy lényegileg hasonló módszerrel más, magasabb transzcendenciákat is megismerhet, így az emberre vonatkozó tudományt, illetve az ember szellemi, személyes és társadalmi létének tudományát is.”<sup>8</sup> Husserl szerint a tudományosságnak a természettudományi szemléletmód kizárólagossági igénye alóli felszabadítása egy megújított filozófiai program feladata. E feladat felismerése, első körvonalazása, valamint a program megvalósításának első kísérlete Kant nevéhez fűződik, azzal, hogy Kant a tiszta ész és a gyakorlati ész megismerő képessége közötti megkülönböztetéssel határozott választvonalat húzott a természet és a társadalom megismerésének feltételei és logikája között. Mindazonáltal – érvel tovább Husserl – Kant előzetesen nem tisztázott feltevésre támaszkodik: a megismerő szubjektivitáshoz nyúl vissza, de „fogalma sincs arról”, hogy már eleve létezőnek tekintti a köznapi életvilágot, mely a kérdésfeltevés értelmének a meghatározására is kihat. Más szóval, nem tisztázza azokat a feltételeket, amelyekből filozófiai kérdésfeltevése és problémái erednek, s ezzel osztozik a racionalizmus tudományfelfogásának korlátozottságában.

## II. A filozófiai társadalomelmélet: Kant

1. Nem mondhatjuk ugyan, hogy Husserl már eleve választ adott volna Kuhn tudományelméleti problémáira, mielőtt azok egyáltalán felmerültek volna. Mégis, azzal, hogy a filozófiának olyan programját dolgozta ki, amely lehetővé teszi, hogy tisztázhatók és feltárhatók legyenek a modern tudományok – mindenekelőtt a természettudományok – életvilágba ágyazottságának és kötöttségének tudomány előtti kérdései,<sup>9</sup> támpontokat fogalmazott meg a két tudásterület, a természettudományok és a „humán tudományok” kapcsolatának elemzéséhez. Ámde kérdésfeltevését eleve a nem-tudományként felfogott filozófia keretei közé zárta. A filozófia feladata Husserl szerint az, hogy feloldja az életvilág zárójelbe tételét. Csakhogy ebben a programban nemhogy feltárulnak, hanem felszínre hozhatatlanul rejtve maradnak Kantnak Husserl által idézett, a két nagy tudományterület megkülönböztetésére irányuló fontos eredményei, különösképpen azok, amelyek a gondolatmenetet a filozófia határain túlra vezetik. A magunk részéről Kant filozófiájának ezt az irányát a *filozófiai társadalomelméletet* megalapozó megfontolásoknak tekinthetjük. E kanti megfontolások alaposabb vizsgálata nélkül Husserl akaratlanul is visszakanyarodik ahhoz a makacs filozófiai sztereotípiához, miszerint Kant antropológiai vizsgálódásai a nagy filozófiai művek

<sup>8</sup> Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága*, II. 155.

<sup>9</sup> „továbbra is a világ talaján állunk: számunkra ez a talaj a tudomány előtt érvényes életvilág”, melynek elemzéséhez „semmilyen tudományból eredő ismeretet nem használhatunk premisszaként...” Husserl 1988, II. 187.

munkálatai során keletkezett leágazások, melyeknek nincsen önálló elméleti jelentősége.<sup>10</sup> Alaposabb elemzéssel azonban kimutatható, hogy a filozófiai társadalomelmélet kanti alapvetésének főbb megfontolásai, tézisei és elvei, miközben persze kapcsolódnak az észkritikai művek filozófiai szelleméhez, mégis azoktól eltérő problémakört járnak körül, melyekre nézve önálló és egységes koncepciót, a filozófiai társadalomelmélet paradigmáját vázolják fel. Úgy látjuk, hogy e paradigma kanti témakörei nagyjából egyben minden társadalomelméleti paradigmának is a főbb elemei:

(a) Kiindulópont az *Antropológia*, közelebbről az *anthropologia physica*tól megkülönböztetett *anthropologia moralis*. Ehhez a korabeli megkülönböztetéshez mint „az emberről szóló tan” két, egymástól alapvetően eltérő területéhez<sup>11</sup> Kant két kérdéskört kapcsol: az egyik esetben (*anthropologia physica*) arról van szó, hogy mivé teszi az embert a természet, a másikban (*anthropologia moralis*) az a kérdés, hogy mivé alakítja az ember önmagát. Mivel „a természet azt akarja, hogy az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén...”, az ember abban az értelemben és annak mértékében, hogy önmagát alakítja, szabad lény. Egyrészt tehát az ember szabadsága antropológiai képesség, másrészt – és ettől el nem választható módon – képesség arra, hogy megértse az erkölcsi elveket (imperatívuszok) és cselekvésében kövesse azokat.<sup>12</sup>

(b) Az *anthropologia moralis* első téziseként Kant az embert, mint önmagát gondolatban megragadni képes lényt, mint minden más élőlénytől különböző jellemzőkkel rendelkező *személyt* határozza meg. Ennyiben az ember egyediségében meghatározott.<sup>13</sup> Ezzel a tudategységgel szemben, vagy inkább ennek korrelátumaként a társadalomelmélet irányába nyitnak azok az antropológi-

<sup>10</sup> Ez a filozófiatörténeti előítélet a múlt század közepéig szilárdan tartotta magát, egészen Michel Foucault-nak az *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* francia fordításához írt előszavának megjelenéséig, majd az azt követő – és mindmáig folytatódó – eszmecsereig. Vö. Foucault, M.: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*; továbbá Kamper, D. – Wulf, Ch. – Gebauer, G. (Hg.): *Kants Anthropologie*. Paragrana, Band 11.

<sup>11</sup> „Fontos megjegyeznünk, hogy a mai szóhasználat ellentétben a 18. században az »erkölcsi« (das Moralische) nem az erkölcstelen (das Unmoralische) ellentéte, hanem a fizikai-organikus meghatározottság ellentétéként volt használatos [...]. Következésképpen a morális antropológia (moralische Anthropologie) az embert mint a természeti meghatározottságát illetően szabad lényt jelölte, vagyis az ember tevékenységének valamennyi területét magában foglalta.” Baranzke, H.: *Die Idee der Menschheit in deiner Person*. Paragrana, 2002, Heft 2. 65.

<sup>12</sup> A kanti antropológiáról folyó újabb vitákban egyes szerzők az antropológia elméleti státuszának bizonytalanságát vélelmezik: az antropológia egyfelől alaptudományként (Grundwissenschaft) jelenik meg (antropológia nélkül nincs erkölcs – mondja Kant), másfelől viszont az erkölcsi elvek érvényesítésének terepéneként. Vö. Jörissen, B.: *Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten*. In: Paragrana 2002, Heft 2. 176–199. Úgy véljük, az ellentmondás feloldását abban találhatjuk meg, hogy Kant az első meghatározásnál társadalomelméleti, a második meghatározásnál filozófiai szempontot követ.

<sup>13</sup> „Hogy az ember gondolatban képes megragadni az ént, az őt végtelen magasságokba emeli minden más élőlény fölé. Ezáltal *személy*, éspedig a tudat egységének köszönhetően, essék



ai kategóriák, amelyeket Kant az emberek olyan „összeseregglésének” jellemzésére alkalmaz, amelyek ugyancsak valamiféle *egységet* (ámbar nem a személy egyedisége értelmében vett egységet) alkotnak. Ilyenek a nép, a nemzet, melyeken azt „a tömeget, avagy annak egy részét [értjük], amelyik magát a közös eredet révén polgári egésszé (a társadalom polgári egészévé) egyesülteként tartja számon”. E második szintű antropológiai értelmezésben az ember *szükségszerűen* tagja valamilyen „polgári társadalomnak [...] mert az emberfaj olyan egymás után és mellett élő személyek sokasága, akik képtelenek nélkülözni az együttlétet, ám akik képtelenek megakadályozni is, hogy egymás terhére ne legyenek”.<sup>14</sup>

(c) A személy és a „polgári közösségek” együttesen, valamint mindkettőnek valamennyi múltbeli, jelenlegi és jövőbeli jelensége nem más, mint az emberi *nem*, mely túl van az „egyéni magát képviseltető ember-ségen”, és története „arra tanít, hogyan kell munkálkodnunk önmagunkon”. Ez a történet „a *nem* története, nem pedig az embereké”.<sup>15</sup> Amaz (a *nem* története) egy eszmét<sup>16</sup> előfeltételez. A (filozófiai) társadalomelmélet szempontjából releváns legáltalánosabb eszme az emberiség egyetemes történetének eszméje, mely magában foglalja egyrészt az antropológia (fizikai és erkölcsi antropológia) által jellemezhető egyes embert, másrészt azt, hogy az államban élő embernek milyenné *kell* válnia. A világpolgár mint személy fogalma mindkettőt magában foglaló normatív fogalom, mely azonban nem (csak) külső, hanem a személy belső jellemvonása is. Az a késztetés, hogy az emberek „önnön magukból fakadó törvények fennhatósága alatt valamiféle, bár szüntelen viszály fenyegette, mégis egyetemessé táguló koalícióra lépjenek, [indítékot ad arra], hogy egy világpolgári társadalmon – ez magában véve elérhetetlen eszme, nem konstitutív elv [...], hanem csak regulatív – munkálkodjunk”.<sup>17</sup> E kellemes értelmében az egyetemessé váló koalícióra lépő emberek alkotta világpolgári társadalom mint nem konstitutív, hanem regulatív elv azt jelenti, hogy az emberi nem fejlődésének és normatív történetének dinamikája az ember antropológiai meghatározottságához kapcsolódó társadalmi ellentmondásból

meg vele bármi változás, egy és ugyanaz a személy...” Kant, I.: *Antropológiai íráskok, Az antropológia első része*, 21.

<sup>14</sup> Kant, I.: *Antropológiai íráskok. A népek karaktere*, 275, 303–304. Az antropológiai előadások vázlataiban: „Az embernek úrra van szüksége, aki megtartja őt a rendben s fegyelemben, oly rendben és fegyelemben, amely nem az embert fenntartani hivatott, hanem megtartani őt a többiek körében. I. m. 593.

<sup>15</sup> Kant, I.: *Történelemlőzöfiai íráskok*, 520. „Az emberben [...] az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemből fejlődhetnek ki, nem pedig az individuumban” – kiemelés az eredetiben. Kant, I.: i. m. 45.

<sup>16</sup> „Eszme (Idee) alatt szükséges észbeli fogalmat értek, melynek megfelelő tárgy az érzékekben nem adható.” Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*, 243. Máshol az eszme eme meghatározása tágabb értelmet kap, s a filozófiai kontextustól valamelyest megkülönböztethető elmélet lehetőségét is magában foglalja. Vö. Kant, I.: *Történelemlőzöfiai íráskok*, 173.

<sup>17</sup> Kant, I.: *Antropológiai íráskok, Az antropológia második része*, 304.

fakad. Eme antropológiai megalapozottságú és filozófiai orientáltságú, egyben társadalomelméleti (vagyis a történeti változásokat magából az emberi együttélés dinamizáló ellentmondásából értelmező) tézis (mint *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* negyedik tétele) összefoglaló megfogalmazásban a következő: „Az [emberi] adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik.”<sup>18</sup>

(d) *Normativitás* mint a világpolgár erkölce. A civilizáció teljesítményei az azt létrehozó egyes ember „mindenféle illemben és modorban” kifejlődött képességein alapulnak. Ámde ezek a képességek korántsem eredményezik az együttélés lehetőségét, vagyis hogy az ember „megtalálja az antagonizmusban a nyugalom és a biztonság állapotát”. Ez utóbbinak a feltétele bizonyos – mint láttuk, egyébként regulatív – erkölcsi követelményeknek a teljesítése, azaz „moralizálódás”. Kant szerint ez annak a gyakorlati imperatívusznak a teljesülését jelenti miszerint „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor, mint célra, sohasem, mint pusztá eszköze legyen szükséged”.<sup>19</sup> A világpolgár az a személy, aki a saját életvitelében, cselekvésében követi és megvalósítja az emberiség eszméjét. Erre annál fogva nyílik lehetősége, hogy cselekvésében nem csupán az fejeződik ki, hogy mit jelent számára embernek lenni, hanem cselekvése egyúttal az emberi nem (Menschengattung) történeti kinyilvánítása is.

(e) *A konstitutív és az igazságosság elveihez igazodó politika* mint a „tökéletes polgári alkotmány és államforma” elérésére irányuló gyakorlati-erkölcsi cselekvés. A tökéletes polgári alkotmány létrehozása – mondja Kant – a legnehezebb és egyben a legutoljára megoldható feladat. Hiszen „az olyan görcsös fát, amelyből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni”. Ámde a tökéletes polgári alkotmány mégis az ellentétek feloldásának elvét magában foglaló *igazságosság* elvét követi, vagyis „a külső törvények alatti törvényes szabadság lehető legnagyobb mértékét” összekapcsolja az „ellenállhatatlan hatalommal”.<sup>20</sup> Az igazságosságon, vagyis a tökéletes polgári alkotmányon alapul az a „legszebb társadalmi rend, melyben a társiatlan ember (személy) „maga kényszerül rá önmaga fegyelmezésére”.

A későbbiekben megfogalmazandók szem előtt tartásával meg kell jegyeznünk: az a körülmény, hogy Kant erkölcsfilozófiáját az általa történelmi perspektívaként jelzett „tökéletes polgári alkotmánynak és államnak” az egyén

<sup>18</sup> Kant, I.: *Történetfilozófiai írások*, 47.

<sup>19</sup> Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 62.

<sup>20</sup> Kant, I.: *Történetfilozófiai írások*, 48–50.



számára kötelező normatív elveit határozza meg, ha nem is érvényteleníti, de igencsak meggyengíti Husserlnek a kanti önreflexió hiányát kifogásoló kritikáját. Kantnak a saját filozófiai elméletéről alkotott „fogalma” a filozófián túlzotató társadalomelméleti álláspontból értelmezhető. Más kérdés, hogy ennek a társadalomelméleti önreflexiónak a világos megfogalmazásához és végigviteléhez éppenséggel néhány társadalomelméleti alapkategória (így a társadalom fogalmának) és néhány elv (így a történetiség elvének) további tisztázásán át vezet az út.

2. Igazolhatóan mondhatjuk, hogy Kant társadalomelméleti fogalmainak és elveinek további története egy meghatározott szempontból tekintve Hegelnél folytatódik. Az objektív szellem rendszerében Hegel – többek között – a (polgári) társadalom és az állam tagoltságának kifejtését, valamint fogalmi meghatározását adja a szükségletek rendszerétől a munka, a közvagyon, a törvények, az alkotmány fogalmán át a világtörténetig, továbbá a polgári társadalom történetiségének megfogalmazásáig.<sup>21</sup> Csakhogy Hegelnél a filozófia rendszerében, mint a szellem emanációjának és megnyilatkozásának tanításában, és mint a szellem fenomenológiájának különböző fokozataiban<sup>22</sup> teljességgel feloldódik a filozófia és a társadalomelmélet közötti megkülönböztetés kanti kísérlete és – jóllehet nem világosan reflektált – gondolata. A társadalomelméleti irányba potenciálisan elvezető kategóriákat, mint például a „természetes lélek”, a tulajdon, a jog, vagy éppenséggel a nemzeti jellem, a szellem önfejlődésének logikája blokkolja le. Így a későbbiekben a hegeli filozófia kritikája két részre tagolódik: egyrészt filozófiai kritika (Feuerbach), másrészt általában a filozófiával szembeni, nem-filozófiai társadalomelméleti kritika. Ez utóbbi a korszak új tudományához, a gazdaságtanhoz kapcsolódik.

### III. Gazdasági társadalomelmélet: Marx

1. A (politikai) gazdaságtanra alapozott társadalomelméleti paradigmaváltás ugyan a gazdasági folyamatok elemzését tekintve sem előzmények nélküli, ámde ezekben a gazdaságelmélet és a társadalomelmélet (Adam Smithnél az erkölcselmélet) korántsem alkot összefüggő és integrált elméleti rendszert: egymással össze nem kapcsolt elemzési területként jelenik meg. A gazdaságtani és a társadalomelméleti nézőpontnak egységes felfogássá egyesítését Marx

<sup>21</sup> „A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik.” Hegel, D. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, 207.

<sup>22</sup> A hegeli antropológia első mondata és kiindulópontja a természetben megnyilatkozó szellem „igazságának” (lényegi meghatározottságának) formája: a lélek. Ebben a meghatározottságában „a lélek középen áll egyfelől a mögötte fekvő természet és másfelől az erkölcsi szabadságnak a természeti szellemből kimunkálódó világa között. Hegel, G.W.F.: *A szellem filozófiája. Enciklopédia III.* 44, 52.

hozza létre. Elméleti programként első megfogalmazásban az 1844-es gazdaságfilozófiai kéziratokban bontja ki, mégpedig oly módon, hogy egyfelől elfogadja a „nemzetgazdaságtan” kiindulópontját, nevezetesen „a magántulajdon tényét”, másfelől pedig „fogalmilag” úgy ragadja meg „a magántulajdon *anyagi* folyamatát”, hogy azt a (hegeli) filozófia újragondolásának – és egyáltalán minden filozófia revíziójának – alapjává teszi meg.<sup>23</sup> Vagyis a korabeli (nemzet)gazdaságtan szaktudományi kategóriáinak és a (hegeli) filozófia elvont alapfogalmának (szellem)kritikai elemzését (magyarázatát) egyaránt és együttesen társadalmi-társadalomtörténeti alapokra építve végzi el. Ezzel a gazdaságtan kategóriáit általános társadalmi összefüggésekbe helyezi, s így társadalomelméleti szintre emeli. Ugyanakkor a filozófia elveit és kategóriáit megfosztja a társadalmi és történeti összefüggések feletti státuszától: a filozófiát nem értelmezőnek, hanem a társadalomelmélet álláspontjáról értelmezendőnek, magyarázatra szoruló elvek és kategóriák rendszereként fogja fel. A filozófia feletti eme kritikára, valamint az elkülönült gazdasági szféra kategóriáinak generalizálására alkalmas (gazdasági) társadalomelméleti álláspontnak feltétele a társadalom „saját lábra állítása” – vagyis önmaga alapjaiból való értelmezése –, mely egy eredendően társadalomantropológiai kiindulópont meghatározására támaszkodik. Gazdasági társadalomelméletében Marx ezt az antropológiai alapszerkezetet mint a termelésnek „egymástól nem fokozatonként elválasztható”, azaz nem különálló, hanem egymást feltételező, egymással kölcsönös kapcsolatban álló oldalaiként definiált dimenzióit a következők szerint határozza meg. E „mozzanatok” a szerző általi eredeti sorrendben, először: az anyagi élet termelése, vagyis az embernek a természethez (saját fizikai-biológiai szervezetéhez és a külső környezetéhez) fűződő sajátos viszonya. Másodszor: a szükségletek termelése mint az embernek önmaga tevékenysége eredményéhez való viszonya. Harmadszor: az emberi élet termelése, vagyis az egyéneknek és közösségeiknek – mindenekelőtt a családnak – a „termelése”, vagyis az emberek egymás közötti viszonyának a reprodukciója. Végül, negyedszer a szellemi termelés mint az ember tudati viszonyainak reprodukciója.<sup>24</sup> E meghatározottságok, illetve dimenziók felsorolása egyben struktúrát is jelent: az alap az anyagi élet termelése, s ezen belül a termelő embernek a munkafeltételeihez való viszonya, vagyis a tulajdon, közelebbről az eredeti antropológiai viszonyok között az őseredeti közösségi tulajdon, történeti alakulását tekintve pedig a magántulajdon kialakulása. Ezen utóbbit illetően előbb a föld magántulajdon kialakulásának folyamata mint az embernek a földhöz való eredeti viszonyának felbomlása, majd általában a termelőnek az elválasztása a munkaeszköztől, végül az ember termelőképességének külsővéidegenné alakítása. A termelés mindenkori domináns szerepéből ered a tár-

<sup>23</sup> Marx, K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.*

<sup>24</sup> Marx, K. – Engels, F.: *Német ideológia*, 21–32.



sadalom makrostruktúrája: a gazdasági alap, a politikai-intézményi felépítmény, valamint mindezek szellemi „tükröződései”. Továbbá: Marxnál a társadalmi-gazdasági formák történeti változását szintén a tulajdonformák váltakozása adja és alapozza meg. Mégpedig olyképpen, hogy az antropológiai alapviszonyok külön dimenziójaként ábrázolt őseredeti közösségi tulajdon egyben megalapozó hivatkozásként szolgál a magántulajdon megszüntetését (a kisajátítók kisajátítását) tételező történelemelméleti felfogás számára. E két történeti periódus által kijelölt határokon belül a tulajdonviszonyok változása az alapja a társadalom csoporttagozódásának (osztályok), továbbá forrása a társadalomalakító erők dinamikájának (osztályharc).

2. A marxi gazdasági társadalomelméletben az antropológiai alapszerkezet, a belőle kibontott dinamizáló alapellentmondás, a gazdasági társadalomalakulatok történeti egymásutánisága együttesen olyan történeti projekció lehetőségét teremti meg (a magántulajdon megszüntetése, az eredeti közösségi tulajdon modern helyreállítása), melynek normatív-politikai következményei vannak. E következtetések a munkásosztály történelmi küldetésének beteljesítését szolgáló politika programjában öltenek testet. Az elmélet felépítését illetően ezúttal két elemet kell kiemelnünk: egyrészt, hogy az emberi együttélés társadalomtörténeti formáinak, ezek változásának tárgyalása szükségképpen antropológiai kérdéseket vet fel, s ezt Marx egy eredeti relációantropológiai koncepció felvázolásával válaszolja meg. Ebből következőleg másrészt, hogy az ember nembeli meghatározása nem valamely specifikus, megkülönböztető tulajdonság alapján, hanem – jöllehet a gazdasági társadalomelmélet koncepciójának megfelelően a termelés általános, egyben tagolt fogalma alá rendelve – a specifikus emberi tulajdonságok *forrásaként* felfogott iménti antropológiai alapviszonyok mentén adja meg. Ebben a tekintetben Marx a specifikus emberi „életnyilvánításként” tekintett termeléshez mint közösségi munkához kapcsolt relációantropológiai felfogásához közelít, és a termelés viszonyaiként egy relációs antropológiai alapszerkezetet definiál.<sup>25</sup> Más kérdés most már, hogy Marx későbbi munkáiban elhalványul ennek a fiatalkori gondolatnak a fontossága, és a társadalomtörténeti elemzésben a tulajdonviszonyok változását (közelebbről a magántulajdon kialakulását) tekinti fő tényezőnek. Így azután a gazdasági társadalomelmélettel szembeni alapvető kritikai megfontolások részben a gazdaság – a munka és termelés – szerepét túlhangsúlyozó felfogás egyoldalúságaira mutatnak rá, továbbá a gazdasági és az ettől különböző – elsősorban kulturális és erkölcsi – kategóriák közötti kapcsolat közvetlen-merev összekapcsolását bírálják. Különösen erős kritikával illetik a gazdaság- és szociális struktúra merev és egy-

<sup>25</sup> Elsőként Márkus György vetette fel, hogy Marx korai írásaiban az ember nembeli meghatározása relációantropológiai kategóriákban történik, illetve ebből értelmezhető. Vö. Márkus Gy.: *Marxizmus és antropológia*.

oldalú determinációs kapcsolódását, illetve a különböző cselekvési formák redukciós definícióját emelik ki. E kritikák kiinduló gondolata a társadalom új szempontú definíciója. Eszerint a társadalom *szociális* összefüggések hálózata és a tagolt (differenciált) rendszerek együttese. Az így felfogott társadalom működésének mechanizmusai, részeinek kapcsolódásai, dinamikája és annak forrásai paradigmaticusan *szociológiai társadalomelmélet*ként fejthetők ki.<sup>26</sup>

#### IV. Szociológiai társadalomelmélet

1. A modern, nyugati típusú (okcidentális) társadalom tényéből kiinduló szociológiai társadalomelmélet kezdeményezői kidolgozzák e történeti társadalomalakulat kategóriáit, anélkül hogy a kategóriák rendszerjellegű előfeltételezettségére magyarázatot adnának. Ennyiben a szociológiai társadalomelmélet igazodik a modern természettudományok Husserl által bírált szemléletéhez, s önmagát annak mércéje szerint tekinti tudománynak. Kiinduló álláspontja a nyugati típusú modern kapitalizmus, melyet adottságként kezel, viszonyait készen kapott tényekként veszi tudomásul. Ámde társadalomról lévén szó, a szociológiai társadalomelmélet leíró és összehasonlító kategóriái háttérben rejtett, a modern társadalmat igazoló normatív elvek húzódnak meg. Azzal, hogy mellőzik a normamegalapozó antropológiai koncepció explicit kifejtését, a modern társadalom történeti megalapozottsága vagy ki nem bontott reflektálatlan előfeltevésként jut szerephez a szociológiai elemzésben, vagy pedig – mint például Weber a racionaliz-

<sup>26</sup> „A gazdasági társadalom és történelemértelmezés a társadalmi jelenségek összességét a gazdasági okoktól való függésükben elemzi. Másfelől viszont a gazdasági változások és a gazdasági formák a társadalmi jelenségek és azok fejlődésének különböző módozatai (Arten) által meghatározottak. Ennek vizsgálata a történelem és a szociológia feladata.” Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 538. Ehhez még hozzáteszi: „valamely folyamat »társadalomgazdasági« jelenség mivolta nem olyasmi, ami »objektíve« tartozik hozzá, mint olyanhoz.” Weber M.: *A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«*. In: Állam, Politika, Tudomány, 22. A „tudomány fogalmait vallási [vagyis nem közvetlenül gazdasági] eredetűek...” Durkheim, E.: *A vallási élet elemi formái*, 390. A „proletariátus helyzete sem garantálja a helyes megismerést”. Horkheimer, M.: *Hagyományos és kritikai elmélet*. In: Papp Zs. (szerk.): *Tény érték ideológia*, 72. „nem kívántuk az egész szellemi életet a gazdaság egyik területének megtenni”. Mannheim, K.: *Tudásszociológiai tanulmányok*, 279. Megjegyezzük: A gazdasági társadalomelmélet későbbi történetében láthatunk kísérleteket a társadalomtörténeti periódusok és a tulajdonformák azonosításának feloldására, nevezetesen a tulajdon, a közösség és az egyén közötti kapcsolatvariációk történeti-logikai értelmezésével. Vö. Tőkei F.: *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez; A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*; Krader, L.: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*; Bailey, A. M. – Llobera, J. R.: *The Asiatic Mode of Production*; Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History*. De még a leginvenciózusabb formációelméleti munkák sem jutottak el sem a gazdasági társadalomalakulatok koncepciójának revíziójáig és ezzel összefüggésben a relációantropológiai gondolat felelevenítéséig.



tást vagy Luhmann a funkcionális differenciálódást – kénytelenek egyetlen, közvetlenül meghatározónak tekintett elvet kiemelni a modern kapitalizmus létrejöttének magyarázatára. Az explicit antropológiai megalapozás történelmi perspektívát nyitó szerkezete hiányának további következményeként elvész a történeti-társadalomelméleti (makroszintű) alternatíva elméleti lehetősége, így a szociológiai társadalomelmélet két inherens kérdéskörre szűkül. Egyrészt annak tisztázását tekinti feladatának, hogy a modern társadalom szerveződése (melynek alapján áll) mint rendszer hogyan képes stabilizálni önmagát, miközben fenntartja létrejöttének alapját, például a racionalizálódás vagy a társadalmi differenciálódás dinamikáját. A kérdés ekkor az egyes (rész-, illetve al)rendszerek, valamint az általuk alkotott makroszisztéma közötti funkcionális összefüggés körül forog. Másrészt az elmélet arra keresi a választ, hogy e rendszer működéséhez hogyan kapcsolódnak az egyének mint önálló társadalmi aktorok: melyek aktivitásuk mozgatórugói mint orientációk, intenciók, továbbá melyek a cselekvők által érvényesnek tekintett normák, milyen az egyéni értékviláguk, s ez hogyan ágyazódik be a modern társadalom tagolt rendszerébe, miképpen kapcsolódik annak elveihez? Így tagolódnak azután a rendszerelmélet és a cselekvésemélet a szociológiai társadalomelméletnek két, egymást kölcsönösen feltételező területévé.

2. Az elmélet imént említett két problémakörének (cselekvésemélet és rendszerelmélet) a kapcsolódása a szociológiai társadalomelmélet történeti alakulását két szakaszra bontja. Az elsőben – melynek csúcspontját Talcott Parsons elmélete jelenti – a cselekvésemélet és a rendszerelmélet összekapcsolása és egységes társadalomelméletté integrálásának programja követhető nyomon.<sup>27</sup> A második szakaszban a cselekvésemélet és rendszerelmélet konfrontációja és elválasztódása zajlik (legkifejezőbb módon a Luhmann és Habermas közötti vitában), majd egymástól független elméleti irányba haladása figyelhető meg, mely végül is a szociológiai társadalomelméletnek egymással rivalizáló és egymást kizáró (szak)szociológiai elméletekre való szétesésével zárul.<sup>28</sup>

## V. A társadalomelméleti paradigmák szerkezete

1. Mielőtt az újabb – és most formálódó – társadalomelméleti paradigmaváltás problémáinak és perspektíváinak alapvonalait felvázolnánk, az ed-

<sup>27</sup> Parsons az összekapcsolást nem külsődlegesen, hanem egységes elméleti konstrukcióként valósítja meg. Így az egységnyi cselekvés (unit act) rendszerelemként szerepel. Vö. Parsons, T.: *The Structure of Social Action*, 43–50. Parsons elméletét egy korábbi írásainkban részletesebben tárgyaltuk. Vö. Balogh I. – Karácsony A.: *Német társadalomelméletek*; Balogh I.: *Igazságosság és politika*.

<sup>28</sup> Vö. Habermas, J. – Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*

digiekre támaszkodva megkísérelhetjük a társadalomelméleti paradigmák néhány általános sajátosságának rövid jellemzését, helyenként összevetve a (természet)tudományos paradigmák és paradigmaváltások néhány sajátosságával. Ebben az összevetésben a társadalomelméleti paradigmák legfeltűnőbb sajátossága egy antropológiai (vagy, mint például Parsonsnál, egy analitikus) alapszerkezetre vonatkozó koncepció (explicit vagy hallgatólagos) jelenléte és szerepe, mely az elméletnek *bizonyos értelemben* vett cirkularitást vagy legalábbis tételezett (módszertanilag tisztázott vagy legalábbis tisztázható) előfeltételezettséget kölcsönöz. E cirkularitás azonban nem – illetve elsődlegesen nem – logikai, hanem ontológiai természetű. Abból a körülményből fakad, hogy az ember – ellentétben a természettudományok tárgyával és tárgymeghatározásaival – maga hozza létre azokat a társadalomtörténeti jelenségeket, szerkezeteket, kultúrát és viszonyokat, amelyeket azután a társadalomelméleti paradigmákban kategóriákká és koncepciókká transzformálva vizsgál. Az ember csak olyan jelenségeket, viszonyokat és szerkezeteket hozhat létre, amelyek létrehozására ő maga (antropológiai meghatározottsága folytán) képes, vagy képessé teheti önmagát, és a társadalom empirikus és elméleti elemzése során csak ezeket a saját maga által létrehozott viszonyokat tanulmányozhatja. Ezért a társadalomelméleti paradigmák nem térhetnek ki annak előzetes tisztázása elől, hogy melyek a specifikusan emberi adottságok és képességek, illetve ennél is alapvetőbb kérdésként, melyek az emberi képességek forrásai. Tisztázandó továbbá, hogy a szinte áttekinthetetlenül sokféle képességek és a képességforrások sokféle kapcsolódásai közül melyek azok, amelyek a társadalomtörténeti szerveződések és ezek átalakulásának alapjai. Az a társadalomelméleti koncepció, amely figyelmen kívül hagyja ezt a „cirkularitást”, vagy nem ad rá magyarázatot, elveszíti a lehetőségét arra, hogy paradigmátikus jellegű elméleti státuszra tegyen szert. Az antropológiai alapszerkezetre vonatkozó felfogás – s ezzel az ontológiai jellegű cirkularitás, valamint annak logikai kibontása – nélkül a társadalomelméleti koncepciók az emberi létformák megalapozásához kénytelenek vagy az ember világán kívüli elvekre hagyatkozni (miként a filozófiák általában és a vallásfilozófiák kiváltképpen), vagy pedig egy elméleti konstrukcióból kiindulni, mely utóbbi esetben lehetetlenné teszik önmaguk számára a társadalomtörténeti perspektívák és alternatívák elemzését (miként a jelenkori szociológia általában és a rendszerelmélet különösen).<sup>29</sup>

2. A modern tudományterületek válságának eltérő természete miatt az új társadalomelméleti paradigmák kialakulása – eltérően a (természet)tudományos paradigmák dinamikájától – összekapcsolódik a modern társadalom korszak-

<sup>29</sup> Ennek talán legkövetkezetesebb kifejtését Niklas Luhmann rendszerelméleti munkáiban találhatjuk meg. Luhmann eme koncepciójának részletesebb elemzése egy korábbi munkánkban megtalálható. Vö. Balogh István: *Igazságosság és politika*.



váltásaival. Ezért a társadalomelméleti paradigmaváltás nem a tudományos közösség belső ügye, nemcsak a tudományos ismeretek kumulációjából fakadó válságra adott válasz, hanem „reálválságokkal” áll szoros összefüggésben. A mindenkori reálválságra vonatkozó – a tudós szemével és műszereivel, valamint tapasztalatai által szerzett (Kuhn) – ismeretek fontosságában mutatkozik meg a legérzékletesebben (mindenesetre megkerülhetetlenül), hogy a társadalomban megfigyelt aktuális reálviszonyok és tények mindig megelőző (társadalmi) valóságformáló aktivitás eredményei. Ezért a modern társadalomelméleti paradigmák nem térhetnek ki annak a kérdésnek a tisztázása elől, hogy milyen viszonyban állnak az empirikusan megállapítható tények és tényállások, valamint az ezekkel összefüggő leíró kategóriák a mindezeket létrehozó, előzetes aktivitás módjával és mibenlétével. E kérdéskörben korántsem mellékesen felmerül a természetre vonatkozó ismeretszerzés *módja* és a szerzett ismeretek alkalmazása is.<sup>30</sup> Ily módon és ennyiben a társadalomelméleti paradigmák „illetékességi köre” a társadalomtörténeti szerveződési típusok és formák közötti kapcsolatok és különbségek elemzésén túl kiterjed a modern társadalomnak a természethez való tudományos viszonyának elemzésére is.

3. A társadalomelméleti paradigmák közös vonása, hogy a társadalomtörténeti szerveződések belső dinamikáját és korszakos formaváltozásait nem metafizikai vagy más, az emberi együttélés szféráján kívüli (például természeti vagy éppenséggel természetfeletti) elvekből, hanem a társadalom belső feszültségeiből és ellentmondásaiból értelmezik. Ám a különböző paradigmák egészen eltérő ellentmondásokat tekintenek dinamizáló tényezőnek. Így a már korábban példának kiválasztott kanti filozófiai társadalomelméletnek centrális elemét alkotja a természeti-biológiai és az erkölcsi kettősség antagonizmusát megfogalmazó ama tézis, miszerint „az ember *állat*, amelynek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él”. E tézisére építve állít Kant egyetemes történelmi feladatot a világpolgár elé. A gondolat logikai szerkezetét illetően hasonlóképpen tekint Marx a magántulajdon alapján az egymással harcban álló osztályok antagonizmusára, melyben a történelmi változások dinamizáló erejét látja (a történelem az osztályharcok története). Parsonsnál a rendszerfunkciók automatizmusa és a társadalmi (szociális) cselekvés mikéntjét meghatározó kulturális minta feszültségei jelentik a modern társadalom változásának motorját. Ez a dinamika egyik oldala. A másik

<sup>30</sup> Következésképpen a természettudománynak és a társadalomnak, valamint a rá vonatkozó elméleti tudásnak (társadalomelméletnek) a viszonya éppen fordítottja a természet és a társadalom viszonyának. Ezt egyébként a tudományelméleti és tudományfilozófiai koncepciók a tudomány társadalmi kereteinek és a tudományos közösségek szerepének hangsúlyozásával maguk is megfogalmazzák. Vö. Colvin, P.: *Ontological and Epistemological Commitments and Social Relations in the Sciences*. In: Mendelsohn, E. – Whitley, R. (eds.): *The Social Production of Scientific Knowledge. Sociology of Science. Vol I.* 103–128; Knorr-Cetina, K.: *The Manufacture of Knowledge*, 1981.

oldal a dinamizáló ellentmondás végkifejletére vonatkozó felfogás. Példáinknál maradva: Kantnál a filozófiai társadalomelméleti paradigma perspektívájában az ellentétek dinamikus harmóniája, mint a legnehezebb, egyben a legutoljára megoldható emberi feladat. A társiatlanság és a társadalmiság egyensúlyának létrehozása Kant szerint a világpolgár feladata és lehetősége. Ezzel szemben Marx gazdasági társadalomelméletében maga az ellentmondás szűnik meg azzal, hogy a magántulajdon megszüntetésével az egyik osztály legyőzi és megsemmisíti a másikat (a kisajátítókat kisajátítják). Ettől – és a kanti koncepciótól – merőben eltérő az ellentmondások perspektívája a szociológiai társadalomelmélet parsonsi koncepciójában: az ellentmondásokkal terhes modern társadalomnak nincs önmagán túli perspektívája, mert az alrendszerek közötti folyamatos kölcsönhatásban (a szimbolikusan generalizált médiumok működésének eredményeként) a modern társadalom ellentmondás-feldolgozó kapacitása elegendőnek bizonyul önmaga fenntartására és dinamikus stabilizálására.

4. A társadalomelméleti paradigmák és az egyes társadalomtudományi diszciplínák kapcsolódása és e kapcsolódás története, valamint dinamikája annál fogva tér el a természettudományos paradigmák átalakulásától, hogy ez utóbbival szemben itt (tehát a társadalomelméleti paradigmák váltakozásában) elsősorban nem a megismerés (fogalmi és tárgyi) eszközeinek tökéletesedése, még csak nem is a megismeréstől megkülönböztetett gyakorlati igényeknek a változása generál paradigmaváltást. Társadalomról lévén szó, itt magának a tárgynak (a társadalomnak) a változása jelenti valamely korábban érvényes paradigma hanyatlásának és egy új létrejöttének az alapját. A gazdasági tevékenység önállóvá szerveződése és meghatározóvá válása adta a kiinduló bázist annak, hogy az emberi együttélést általában is mint a szükségletek kielégítésének és újabb szükségletek létrehozásának a világát fogják fel. És további tevékenységek önálló szférává szerveződése adott impulzust ahhoz, hogy az előbbiekkal szemben a társadalmat általában mint a szocialitás világát definiálják. Ahhoz azonban, hogy ez a társadalomelméleti paradigmaváltás megtörténjen, előzőleg ki kellett dolgozni a leíró-értelmező fogalmak egy (minimál) készletét, amellyel az elkülönülő szféra (jelen példánk esetében előbb a gazdaság, majd a szocialitás) jelenségei elhatárolhatók más létszféráktól, illetőleg más tudományterületektől. A leíró-értelmező fogalmak és összefüggéseik további értelmezése – mintegy második szintű értelmezésként – nyitja meg közvetlenül az utat a makroszintű elemzés számára, mégpedig a leíró fogalmak közötti relációk alapjainak feltárásával, illetve általában az emberi együttélés újraértelmezésének lehetőségét keresve. Ily módon a társadalomelméleti paradigmaváltás nem a specializált fogalmak generalizációja révén vagy valamely diszciplináris nézőpont és módszer kiterjesztése alapján, hanem leíró és problémamegoldó értelmezések egymásra épülésének és kapcsolódásának mentén történik. Az értelmezések fokozatainak az imént



említett szerepe jól követhető a gazdasági és a szociológiai társadalomelmélet közötti paradigmaváltás esetében. A politikai gazdaságtan, mely a gazdasági társadalomelmélet létrejöttének inspirálója és betetőzése volt, a szociológiai társadalomelméleti paradigma kibontakozásával jelentős változáson esett át. Egyrészt gazdasági értelemben kiüresedett: az elmélet átfogó társadalomértelmező dimenziója politikai ideológiává alakult át. Másrészt, és ezzel egy időben elveszítette korábbi összefoglaló státuszát a gazdaság működését elemző koncepciók és elméletek között: átadta helyét a gazdaság működéséhez közvetlenül kapcsolódó újabb gazdaságtani iskoláknak. Napjainkban a szociológia és a szociológiai elmélet megy át hasonló folyamaton. Ezt mutatja a szociológia sokat hangoztatott elméleti válsága, melyet legplasztikusabban az elmélet és az empiria közötti kapcsolat megbomlása, valamint az egymástól elválasztódó, egymással kizáró viszonyban álló részelméletek közötti értelmezési lehetőségek megszűnése jelez. Innen ered, hogy Niklas Luhmann-nak a szociológiai társadalomelmélet megújítására tett grandiózus kísérlete sem képes feltartóztatni a válság folyamatát. A saját viszonyait cselekvően alakítani képes ember rendszerelméleti kiiktatása inkább a válság markáns manifesztációjának, semmint megoldásának bizonyul. Ennyiben pedig mintegy bejelentése egy új társadalomelméleti paradigma, nevezetesen a politikai társadalomelmélet iránti igénynek.

## VI. Politikai társadalomelmélet

1. Annak közelebbi belátásához, hogy valóban fennáll a társadalomelméleti paradigmaváltás iránti elméleti-gyakorlati igény, egyúttal pedig ennek az igénynek a teljesítése lehetséges, két probléma tisztázása szükséges. Elsőként a modern társadalom néhány szimptomatikus ellentmondásának legalább példaszerű felidézése, amelyek tematizálása és hosszabb időtávra szóló feloldása nem lehetséges a jelenlegi egymással rivalizáló és szétagolt (átfogó társadalomelméletté immár nem összekapcsolható) gazdasági és szociológiai elméletek – már amennyiben egyáltalán léteznek – paradigmatisztikus alapjain. Ennek illusztrálására a modernség napjainkban kiélezett formában jelentkező ellentmondás-rendszeréből példaként felidézhetjük az ökológiai krízist mint az egyéni (lokális) és a kollektív (globális) cselekvés közötti ellentmondás intézményes feloldásának egyre feszítőbb dilemmáját. Hivatkozhatunk továbbá a jelenlegi gazdasági válságra mint a rövid és hosszú távú érdekek intézményes összehangolásának megoldatlanságára. Ugyancsak jellemző példaként utalhatunk az emberi jogok interkulturális érvényességének és intézményes érvényesítésének dilemmájára. Mindhárom esetben az intézményes szabályozó mechanizmusok működésének problémája tűnik fel, mégpedig azzal összefüggésben, hogy a modern, nyugati típusú társadalom története olyan határhoz érkezett, melytől kezdve az eddigi működési és cselekvési módok, valamint

szabályozó intézmények és mechanizmusok immár elégtelennek bizonyulnak. Másként fogalmazva: az adaptáció és a problémamegoldás nem lehet eredményes az eddigi „trial and error” elve alapján. Másodikként tisztázandó probléma, hogy az ellentmondások, dilemmák és paradoxonok (Luhmann) feloldása olyan normatív szabályozó elvek intézményesítését igényli, amelyek nem alapozhatók meg a kríziseket előidéző és önmaga alapjain reprodukáló berendezkedésen belül, s nem vezethetők le kizárólag annak működési elveiből. Úgy tűnik, a válság kritikus pontjához érkezett. Az ellentmondások a szociológiai társadalomelméletre nézve azt a következményt vonják maguk után, hogy megszűnt annak a (szociológiai) paradigmának az érvényessége (pontosabban érvényességi alapja), amely nem veszi számításba, hanem elméletileg kizárja az ellentmondások feloldásának a modern társadalmon túli perspektíváját, azt tételezve, hogy az alrendszerek közötti folyamatos kölcsönhatásban (a szimbolikusan generalizált médiumok működésének eredményeként) vagy a további differenciálódással a modern társadalom ellentmondás-feldolgozó kapacitása elegendőnek bizonyul önmaga fenntartására és dinamikus stabilizálására. Ebből a szempontból a szociológiai társadalomelmélet irányzatokká szakadása nem egyéb, mint ennek a végkifejletnek a megnyilvánulása.<sup>31</sup>

2. A szociológia utáni társadalomelméleti paradigmaváltás általunk javasolt koncepciójának felvázolása két olyan problémakör tisztázását feltételezi, amelyekre a korábbi elméleti pozícióból nem nyílt rálátás. Egyrészt a válsághoz vezető ellentmondások feloldásának feltételeként nem kerülhető meg az arra alkalmas normatív elvek meghatározása és megalapozása. Másrészt az elméletnek fel kell tárnia, hogy milyen háttere és alapja van egy olyan politikai programnak, amely a normatív elvek figyelembevételével legitim módon alakíthatja át az ellentmondások feloldására szolgáló szabályozó intézményeket. E kérdések megválaszolása érdekében vissza kell térnünk a filozófiai és a gazdasági társadalomelméleti paradigmákban már kiindulópontként szolgáló antropológiai megalapozás gondolatához, de oly módon, hogy azoktól elvileg különböző alapszerkezetet vázolunk fel (a). Ezt követően az alapszerkezetre vonatkozó felfogást – a társadalomtörténeti korszakok értelmezéséhez kapcsolva – igazolnunk kell (b). Végül ki kell térnünk a társadalomtörténeti korszakok (anyagi és szellemi) normatív kultúrájának néhány – a politikai társadalomelmélet kérdéskörében elsődleges fontosságú – sajátosságára (c).

a) A gazdasági társadalomelmélet antropológiai megalapozási koncepciójára és a gazdasági determinizmusra vonatkozó kritika, valamint a szociológiai társadalomelmélet előfeltevéseinek bírálata hozzájárul ahhoz, hogy az újabb paradigmaváltást egy újrafogalmazott *relációantropológiai* koncepcióra alapozzuk. Eszerint az önálló antropológiai elmélet státuszának igé-

<sup>31</sup> Egy korábbi tanulmányunkban Luhmann felfogását elemezve kimutattuk, hogy az antropológiai megalapozás kiiktatásával miképpen adja fel a (rendszerelméleti) szociológiai koncepció olyan aktuális és fontos témakörök, mint az ökológiai és az erkölcsi válság elméleti tárgyalásának lehetőségét. Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*, 65–236.



nyével fellépő antropológiai kiindulópont nem az ember valamely tulajdonságát kiemelő, ennél fogva önkényes és axiomatikus definíció, mely (legalábbis érvényességi igényét tekintve) megadhatná az embernek történetileg invariáns, vagyis mindenkor érvényesülő meghatározását. A specifikus emberi tulajdonságok meghatározásának kísérlete helyett az emberi tulajdonságok *forrásának* meghatározására törekszünk. Eszerint az antropológiai *alapszerkezetet relációk alkotják*, amelyek *együttesen és összekapcsoltságukban* (és csakis ebben) mintegy határkijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző lények között. Megállapítjuk: az egyes relációk összekapcsoltságuk révén az emberi létezés viszonylagosan megbízható végső állapotát jelzik. *Viszonylagosak* annyiban, hogy természettörténeti előzményeket feltételeznek és az emberré válás előtörténetét foglalják magukban. Így például az ember létrejöttének történetét nyomon követve át lehet lépni a fizikai-organikus szerveződések, az állati képességek és a szubhumán pszichológia területeire. Az e területen folyó vizsgálódás az ember *előtörténetére* vonatkozik. Ugyanakkor a relációk *megbízhatóan* végső antropológiai meghatározásnak tekinthetők annyiban, amennyiben a relációk meghatározásával már kizárólag az emberre vonatkozó megállapításokat tehetünk. Az antropológiai alaphelyzet sajátossága, hogy az elemei olyan relációk, melyek együttesen és egymáshoz kapcsolódva csakis az embert jellemzik. E viszonyrendszer különössége a relációk *struktúrájában* mutatkozik meg. A relációk alkotta struktúra dimenziói: Először, az embernek élete természeti előfeltételeihez való sajátos viszonya, a természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – ember, aki része a természetnek, de sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső-természeti meghatározottságáról „az ember és a természet közötti folyamatos anyagcseréről” van szó. Másodszor, a faj egyedeinek egymáshoz való viszonya, az együttélés egy sajátos módjában, azaz közösségi életformában meghatározott ember. Ez a belső meghatározottság egyfelől az egyes egyedek egymáshoz, másrészt az egyesnek a többiekhez mint a vele együtt élőkhöz való kölcsönös viszonyát foglalja magában. Ebben a relációban a közösségről és a közösségben élő egyedekről van szó. Harmadszor, az embernek önmagához való viszonya mint önmeghatározás, mégpedig mind az előbbi két kapcsolatában (a természethez és a többiekhez vett önmeghatározásként), mind pedig a közösségnek önmagához és az egyénnek önmagához való reflexív viszonyként. Ez egyben az önmagát stabilizáló ember viszonyainak együttese. Önmeghatározásában mint reflexiós viszonyban az ember nem csupán az időben él, hanem az időben való létezéséről tudomása is van. A múltba és a jövőbe kivetítve stabilizálja magát. Alapvető jelentőségűnek tekintjük, hogy e hármas viszony együttesen és egymáshoz kapcsolódóan jellemzi az embert, csakis ezért és ennyiben tekinthető antropológiai alapszerkezetnek. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet

elemeiként egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az emberre vonatkoztatva egymást feltételező dimenziók.<sup>32</sup>

b) Az ember és természet, a közösség és egyes, valamint az önmeghatározás kölcsönös, egymást feltételező viszonyok, ugyanakkor egymással ellentmondásban álló meghatározások. Ebből a nézőpontból adódik az egyes történelmi korokra és önreflexióikra társadalomelméleti rálátás. Az egymást feltételező összekapcsoltságuk dinamikájánál és mikéntjénél fogva e relációk egy második szintű viszonyrendszert alkotnak (a relációk alkotta struktúra), és – történeti-társadalmi szerveződési formaként – az alaprelációk *egymáshoz képest* a történeti időben változó egyensúlyát, dominanciáját és feszültségeit foglalják magukban. Ennyiben az antropológiai alapszerkezet a történeti-társadalmi szerveződési formák társadalomelméleti elemzésének kiindulópontjaként szolgál. E kiindulópontból tekintve nagy vonalakban az alábbi társadalomtörténeti korszakok különböztethetők meg.

(i) Az emberi együttélés első és eredeti formájában a természeti létfeltételei közül kiemelkedő-kiszakadó ember csak ugyanezen természeti feltételeit és meghatározottságait megbontva, majd újból reprodukálva képes fennmaradni. Az ellentmondás különossége, hogy az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten (mindhárom relációját fenntartva) nyilvánul meg emberként, egyszersmind azonban, mint életének feltételeihez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik a természethez. E kettősség dinamikája az azonos fajhoz (nemhez) tartozó egyedek természeti közösségét hozza létre, majd megbontja és a reprodukcióban újból megerősíti. Az ember-természet relációban kialakuló legeredetibb és legősibb reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát az eredeti természeti feltételekkel szembeni nem megszüntethető, de ismételt és időlegesen feloldható feszültség jellemzi.

(ii) Az emberek közötti reláció dominanciája alapján alakuló történelem első formáiban mind a természeti feltételekhez, mind az embernek önmagához való viszonyát a közösségen belüli (a közösséghez tartozás) és a közösségek közötti viszony dinamikája határozza meg. A közösségen – a közösségek egymás közti és a közösséget alkotók közösséghez tartozásának változásán – alapuló forma számos történeti szerveződése jött létre. Az ezeknek megfelelő hierarchikus viszonyok, valamint az ismétlődően fellépő ellentmondások feloldását szolgáló szimbolikus rendszerek sokasága alakult ki és ezek története írható le: a magaskultúráktól az ázsiai despotikus birodalmi berendezkedéseken át az európai feudális rendszerekig. Ámde a struktúrák és tulajdonformák sokféle alakja egyaránt a közösségek összekapcsolódására, egy-

<sup>32</sup> A relációantropológiai felfogást és ezen belül az antropológiai alapszerkezet vázlatát több korábbi írásunkban bemutattuk. Vö. Balogh I.: *Igazságosság és politika*; Balogh I.: *A társadalomrendszer mint kommunikáció*.



más alá- és fölérendeltségére, belső rétegződésére, hierarchiájára támaszkodik, történetét pedig e közösségi struktúrák ellentmondásainak ismétlődő keletkezése, ismétlődő feloldásuk és reprodukciójuk tölti ki.

(iii) Az autonóm egyének közötti kapcsolat feltételezi az eredeti közösségek felbomlását. A közösségi kötöttségeit önmagáról levett – vagy a közösségtől megfosztott – egyén úgy *lép* más, hasonlóan szabaddá vált egyénekkel kapcsolatokba és a létfeltételeit biztosító reprodukció mechanizmusába, amilyenné a közösségi kötelékei kioldása eredményeként *lett*: nyitottan a funkció szerinti (szét)tagolása és kötetlenül a csoportokba szerveződésének és differenciálódásának új, „önkéntesen” választott formái előtt. Az egyének autonómiája kettős értelmű szabadságként (kanti meghatározás szerint önkényként) jelenik meg: egyrészt, mint a saját akaratán alapuló cselekvés az általános – vagyis mások akaratát is garantáló – törvény keretein belül, másrészt a természeti feltételekkel és adottságokkal (a külső és saját testi természetével) szembeni szabadság (önkény), melyet az érdek és hasznosság vezérel.

(iiii) A legutóbbi néhány évtizedben – jóllehet nekilendülésekkel és visszafordulásokkal – összességében mégis erősödő tendenciaként az autonóm egyének önkényének megrendszabályozása érvényesült, főként a versenyben hátrányba kerülőkkel, valamint a természeti környezettel szembeni önkény korlátozásaként. E tendencia újabb lendületet vett a jelenlegi válság leküzdésének kísérletei és módszerei nyomán. Az ehhez a hosszú távú tendenciához kapcsolódó elméleti programnak célul kell kitűznie, hogy legalább hipotetikus jelleggel felmutassa e folyamat alternatíváját: vajon az autonóm egyénre alapozott rendszer saját „logikája” (vagy inkább igazsága) további érvényesüléséről van szó vagy pedig e rendszeren túlmutató jelenségről? E program elméleti szempontból tekintve sem előzmények nélküli: támaszkodhat a modernség eddigi elemzésének néhány konklúziójára, mindenekelőtt a reflexív modernség koncepcióira, továbbá a reflexív személy elméletére, illetve a politikai legitimáció elemzésének néhány következtetésére. Ugyanakkor azonban két irányban is ki kell tágítani ezeknek az elemzéseknek az elméleti horizontját. Az egyik irányban az antropológiai alapszerkezetre támaszkodva válaszolni kell arra a kérdésre: egyáltalán lehetséges-e az emberi együttélésnek a modernség berendezkedésén *túli* rendszere? Az elméleti vizsgálódás másik irányában, a gyakorlati cselekvés lehetőségét kutatva, válaszolni kell a kérdésre: milyen támpontjai vannak az egyénnek arra, hogy cselekvésében a modernségen túli erkölcsi-normatív elveket vegyen figyelembe, továbbá (és ezzel összefüggésben), milyen legitimációs alapja van annak az intézményes és intézményformáló politikai cselekvésnek (döntésnek), amely felvállal(hat)ja a modernségen túlvezető rendszerelemek létrehozását.

3. A relációantropológiai alapszerkezetből következően az emberi létforma eleve és megszüntethetetlenül ellentmondásos jellegű: nincs és nem is lehetséges ellentmondások nélküli társadalmi berendezkedés. A kérdés az, hogy

az antropológiai alaprelációk melyike határozza meg, melyik rendezi (és rendeli maga alá, foglalja össze) az összes többi ellentmondást. A meghatározó alapellentmondás és annak (minden esetben időleges) feloldása normatív követelményeket állít az együttműködők elé. Az emberi együttélés valamely rendszerének normatív kultúrájában az *igazság* foglalja magában az alapszerkezet domináns ellentmondásai közötti állásfoglalás megkerülhetetlen szükségességét. Így az igazság kettős jelentést hordoz: egyrészt a fennmaradás „éppen így” létrehozott (a résztvevők által rendszerint egyedül lehetségesnek tartott) viszonyainak hosszú távú stabilizálása iránti igényt, másfelől a megbontott egyensúlyok újbóli helyreállításának, a helyreállítás egy meghatározott módja melletti állásfoglalás követelményét. Ennek megfelelően az előbb vázolt történeti tagolásban az igazság története nem más, mint (a) az ember igazsága a természet (megszemélyesített) erőivel szemben, (b) a közösség igazsága az egyessel (a domináns közösség igazsága a gyengébb vagy alárendelt közösséggel) szemben, (c) az autonóm egyéneknek egymással szembeni igazsága, valamint egyenként mindegyikük igazsága a tradicionális közösséggel és a természettel szemben. Végül pedig az antropológiai alapszerkezet alapján a jövő lehetőségeit és ellentmondását tekintve (d) az önmagához való viszonyt kialakító személy igazsága az autonóm magánegyénnel, valamint az önmagát alakító személyiség igazsága a feltételei által meghatározott személy igazságával szemben.<sup>33</sup> Az ellentmondásoknak e dimenzióiban kifejeződő állásfoglalás kényszerében az *igazságosság* normatív elvei adnak a cselekvők számára eligazítást: az igazságosság valamely normája megerősíti, vagy ellenkezőleg, igazságtalannak minősítve kétségbe vonja egy társadalmi-politikai berendezkedés igazságát, ennél fogva erkölcsi legitimációs erőt fejt ki.

Összefoglalóan azt mondhatjuk tehát, hogy a politikai társadalomelmélet három nagyobb, viszonylag önálló problémakört foglal magában. Először, egy relációantropológiai elméletet, mely az emberre jellemző ellentmondásos viszonyok kialakulását, struktúrává szerveződésének menetét, formáit, továbbá máig fellelhető nyomait vizsgálja. Másodszor, a közösségek egymás közötti viszonyai alakulására vonatkozó társadalomtörténeti felfogást, beleértve a közösségek hierarchikus szerveződéseinek történeti vizsgálatát, valamint mindezek kifejeződési formáit. Harmadszor, egy politikai elméletet, amely a modern társadalmakat abból a szempontból elemzi, hogy ellentmondásaik mennyiben foglalják magukban azoknak a normatív elveknek csíráit, amelyek intézményesítése a rendszerjellegű változásokhoz vezethet. Ez idő szerint az autonóm egyén igazságának modern rendszerében keletkező ellentmondások az elméletben többnyire mint az igazságosság rivális koncepciói jelennek meg,<sup>34</sup> szem elől tévesztve közös alapjukat, az autonóm egyén rend-

<sup>33</sup> Következésképpen nem csatlakozunk a kognitív igazság, a normatív helyesség és az expreszív őszinteség Habermas által bemutatott merev elválasztásához. Vö. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I.

<sup>34</sup> Az igazságosság elveiről folyó újabb vitákat is beleértve.



szerének igazságát, valamint ennek az igazságnak a történeti meghatározottságát. Az egyenlőség és egyenlőtlenség, a szabadság és a kényszer, az állampolgár és az intézmények, a jogok és a kötelezettségek, az elosztás és az újraelosztás feszültségei valójában az autonóm egyén igazságára alapozott együttélés és együttműködés történeti formájából értelmezhetők. Amikor John Rawls (elsőként és mindmáig legkövetkezetesebben) megkísérelte, hogy az igazságosságnak a jogokra, a javak elosztására és az érvényesülésre vonatkozó, egymástól különböző elveit egységes elméleti keretbe foglalja és mint az eligazító állásfoglalás lehetséges vagy éppenséggel kötelező elveit igazolja, az igazság iménti problémájához vágott ösvényt. Más kérdés, hogy Rawls a *társadalom alapszerkezetének* fogalmában csupán az egyén igazságán alapuló társadalmi berendezkedés modelljét tartotta szem előtt.<sup>35</sup>

4. Az autonóm egyének viszonyának rendszerére szabott *társadalmi alapszerkezet* fogalmi keretét (Rawls) a relációantropológiai alapszerkezetig kitágítva és átértelmezve léphetünk tovább. Az ily módon újrakonstruált alapszerkezet és az igazságossági elveknek – az igazság által közvetített – összekapcsoltsága alapján a modern társadalom normarendszerére nézve két irányban vonhatunk le következtetést. E normatív rendszer egyik irányú, az antropológiai alapszerkezetbe lehorgonyozható interpretációs lehetőségét már említettük. A másik (leírónak nevezhető) támpont a mai (okcidentális) modern társadalom politikai kultúrája. Ebből a nézőpontból kitűnik, hogy az emberi jogok újabb értelmezéseiben az együttműködésnek az autonóm egyén igazságára alapozott normái és igazságossági elvei mellett és ennek alárendelve már megjelentek az ember önmagához való viszonyán alapuló együttműködés igazságának és igazságosságának normatív elmei is. Ami az elemzés egymástól eltérő két szempontjának viszonyát illeti: *az antropológiai alapszerkezet teszi lehetővé a mai modern társadalom normáinak az autonóm magánszemélyek igazságának rendszerétől független, ámbár nem önkényes szelektív értelmezését, egyes normáknak a kiemelését és rendszerszerű összekapcsolását.* Ily módon az igazságosság új tartalmú normatív elveinek rendszerét bonthatjuk ki, melyeket provizórikusan az *önbecsülési igazságosság* elveinek nevezünk.

<sup>35</sup> A társadalom alapszerkezetének nem részletesen definiált fogalma (főképpen bizonyos alapintézmények – például alkotmány –, valamint személyek és beállítódások) Rawlsnál a modern társadalomnak az emberi együttélés valamennyi formájára implicit módon kiterjesztett kategória. „Ezekre a feltehetőleg minden társadalom alapszerkezeténél elkerülhetetlen egyenlőtlenségekre kell mindenekelőtt alkalmaznunk a társadalmi igazságosság elveit.” Ezért *Az igazságosság elmélete* – alapállását tekintve – nem lép túl a szociológiai társadalomelmélet által hallgatólagosan elismert előfeltételein, így nincs kitekintése az emberi együttműködésnek egyéb lehetséges formáira, annak ellenére, hogy az igazságossági alapelveknek csak azokat az elveit vizsgálja, amelyek „egy jól berendezett társadalmat irányítanak”. Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*, 26–27. Rawls az elméleti előfeltételek problémáját az átfogó tanítások körébe utalja, amelyektől az általa képviselt „szabadon álló politikai elméletet” határozottan elválasztja.

Az önbecsülés igazságossága az emberi együttélésnek egy elméletileg lehetséges, újabb perspektívájára utal, melynek elveit hipotetikusán a következők szerint fogalmazhatunk meg:

– *Első alapelv*: minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges és a rendelkezésre álló eszközök által maximálisan biztosítható feltételekre.

– *Második alapelv*: az egyén felelősséggel tartozik képességeinek kifejlesztéséért és gyakorlásáért, valamint az egyének, szervezetek és intézmények felelősséget viselnek ennek eredményei alkalmazásáért.

– *Harmadik alapelv*: az egyének közötti kapcsolatok és intézmények – kiváltképpen az elosztási rendszerek – úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősségteljesen cselekvő személyek teljesítménye önbecsülésük alapjává válhasson.<sup>36</sup>

(a) Az elvek értelmezéséhez, illetve érvényesíthetőségéhez mindenképp néhány általánosabb megjegyzést kell tennünk, különös tekintettel a közvetlen gyakorlati következményekre. Az iménti elvekben – az antropológiai alapstruktúra relációit tekintve – az ember önmagához való viszonya önreflexióként jelenik meg. Az önreflexió azonban itt nem közvetlen, vagyis nem pusztán az egyének öntudata, akarata vagy önismerete, hanem az ember-természet, a közösségek egymás közti, valamint az egyén-közösség viszonyait újrastrukturáló viszonyulás. Ennélfogva a reflexivitás az antropológiai alapszerkezet három alapviszonyából adódó közvetettségek egész sorát magában foglaló, ellentmondásos, az ember személyiségét kialakító és alkotó társadalmi-politikai viszony. Az antropológiai alapviszonyok feszültségeit újrastrukturáló önreflexióba (az ember önmagához való viszonyába) nem pótlólagosan kerülnek be a természethez, valamint a közösségekhez fűződő relációk, hanem ezeket az ember saját személyiségének a részévé formálja. Ezzel az önreflexió az egyénnek a természethez, valamint a közösségeihez való viszonyát nemcsak mint valami külsőhöz kapcsolódást tartja fenn, hanem e kapcsolódásokat az önreflexió révén a személyiséggé formálódó egyén önmagában ismerheti fel. Továbbá: az ember önmagához való reflexív viszonya – mint társadalmilag közvetített önreflexió – nem a magánegyénnek a pszichológia körébe eső teljesítménye, hanem mindenképp (vagyis a pszichikai oldalt sem kizárva) intézményesített (intézményesítendő) társadalmi viszony, kollektív teljesítmény. Végül, az elvek nem foglalnak magukban közvetlen normatív állásfoglalást az autonóm magánszemélyek számára leginkább meghatározó tulajdonra nézve. Nem tételezik a magántulajdon valamely formájának szükségességét, ugyanakkor nem kapcsolódik hozzájuk a magántulajdonnal szembeni állásfoglalás sem. Közvetve azonban valamennyi elv

<sup>36</sup> A politikai társadalomelmélet iménti normatív elvei rawlsi értelemben vett *politikai* (és például nem *etikai*) alapelvek. Tartalmilag azonban lényegileg különböznek azoktól, merthogy nem a modern liberális demokrácia intézményesítő normatív alapelvei, hanem a modern társadalmi-politikai berendezkedésen túlmutatnak.



érinti a javak előállításának, felhalmozásnak, tulajdonlásának és a tulajdon felhasználásának kérdését, amennyiben az emberi képességek kibontakoztatásának materiális lehetőségeként fogja fel.

(b) További, az egyes elvekhez különösképpen szorosan kapcsolódó, kiegészítő jellegű megjegyzések:

*Az első alapelvhez.* A képességek kibontakoztatásának lehetőségére vonatkozó elv jóllehet általános érvényességre tarthat igényt, ezen belül azonban az emberi reflexiót kiváltképpen mint a nemzedékek közötti kapcsolatokat érinti. Ezeken belül első követelményként az újabb generációk minden tagjára mint sajátos képességek kialakítására képes emberi lények számára szükséges feltételek biztosítását, így például az oktatási intézmények kiépítésének és működésének kötelezettségét, továbbá képességfejlesztő pedagógiai felfogás és módszerek jelentőségét kell kiemelnünk. Az elv magában foglalja a képzés és az oktatás intézményei igénybevételének az anyagi, és kulturális induló helyzetektől független és megkülönböztetés nélküli lehetővé tételét. A társadalom teljesítményét ezeknek a feltételeknek a biztosításán méri. Következésképpen: igazságtalanok azok a rendszerek, politikai rezsimek, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan eltűrik, adottságként veszik tudomásul a képességek kibontakoztatása elvének megsértését. A nemzetközi viszonyok alakításában pedig az alapelv erős legitimációt biztosít például a felnövő új nemzedék tagjait hátrányosan vagy éppenséggel romboló hatással érintő politikai és társadalmi intézmények és döntések elleni fellépésnek.

*A második alapelvhez.* A felelősség elve – a mi felfogásunk szerint – ellentétben áll a jelenleg standard igazságosságkonceptiókkal. Ezek ugyanis vagy egyáltalán nem tekintik a felelősséget az igazságosság körébe tartozónak, vagy pedig legfeljebb kiegészítő elvként, például valamely elsődleges elv vagy magatartás következetes érvényesítéseként fogják fel.<sup>37</sup> A mi felfogásunk értelmében azonban a felelősség mint sajátos, *második szintű emberi képesség* határozható meg, s ilyenként kibontakoztatva szerves részét alkotja az igazságosságnak. Ekként, vagyis második szintű emberi képességként, a felelősség kibontakoztatása a generációk kapcsolatában a nevelés egyik fő feladatának határozható meg. Az egyéni cselekvésben és az intézményi döntésekben pedig a felelősség normatív követelménye a következmények felmérése iránti kötelezettséget és kötelezettségvállalást foglalja magában. Következésképpen igazságtalanok a felelősséget a közvetlen hasznosság és a cél-eszköz reláció keretei közé korlátozó egyéni és kollektív cselekvések, valamint intézményes dön-

<sup>37</sup> Rawls megfogalmazásában: „Aki ugyanúgy nem törődik saját jövőbeli igényeivel, mint mások érdekeivel, az nem csupán másokkal, de önmagával szemben is felelőtlen [...] Az önmagunkkal szembeni felelősség hasonlít a helyesség elveihez: saját magunk különböző időpontokban támasztott igényeit úgy kell megítélnünk, hogy mindig ki tudjunk tartani az általunk elfogadott és követett terv mellett.” Rawls, J.: *Az igazság elmélete*, 495.

tések és politikai rendszerek, továbbá az emberi képességek felhasználásának lehető legtávolabbi következményei figyelembevételét koncepcionálisan korlátozó hasznossági és célszerűségi felfogások, elméletek és intézmények.

A *harmadik alapelv*hez. Az elv hangsúlyozottan nem tesz különbséget az elismerésnek a közös javakból való részesedés materiális és immateriális elemei között. Ugyanakkor a materiális és immateriális javakat nem tekinti az elosztás során egymást kölcsönösen helyettesítő javaknak sem. Ebből következően igazságtalanok a (materiális és immateriális) javak elosztásának és redistribúciójának olyan intézményei és mechanizmusai, amelyek kiinduló pozíciókat, hátrányos szociális helyzeteket rögzítenek vagy (és) előítéletes értékeléseket érvényesítenek.

5. Gyakorlati szempontból természetesen elsőrendű fontosságú kérdés, hogy az intézményalakító (megszüntető, átformáló, létrehozó) politika számára – a konkrét helyzetekhez igazodó döntésekben már fel-felbukkanó lehetőség felismerésén és távolabbi perspektívájának belátásán túl – milyen mozgástér nyílik az önbecsülési igazságosság elveinek figyelembevételére és szisztematikus érvényesítésére. Másként fogalmazva: a politikai társadalomelmélet nem térhet ki az intézményesítő politikának az önbecsülési igazságosság normái általi legitimitása, vagyis az erkölcsi legitimitás jelenkori kérdésének újratárgyalása elől. Ez a vizsgálat nem merülhet ki a legitimitás Weber által adott meghatározásának alkalmazásában vagy kibővítésében, főként mert Weber a legitimitáció modern formáját szorosan összekapcsolja a formális racionalitással, ezen belül pedig kiváltképpen a joggal.<sup>38</sup> Jelen esetben azonban éppenséggel az intézmény- és jogalkotó politika szubsztantív-normatív legitimitációjáról van szó, beleértve az alkotmányozás kérdéseit is.<sup>39</sup> Az állam szabályozó és szervező hatókörének folyamatos bővülése a legitimitáció – Weber által jelzett választójogi problémán túl – további összetettségére és körének bővülésére vezet, és a legitimitáció különböző tartalmi elemei közötti konfliktusok fellépésének lehetőségét teremti meg. A tartalmát tekintve differenciált legitimitáció egyes területei között az állami szerepvállalás körének bővülése következtében a gazdaság és az egyes alrendszerek (így például az oktatás, tudomány, egészségügy) közötti rendszerszintű kapcsolatok szabályozása mint a politika hatékonyságának kritériuma jelenik meg. E szabályozó működésnek a haté-

<sup>38</sup> A racionalitás szubsztantív, nem formális oldalának Weber általi elemzését és homályosságát többen is bírálták. Vö. Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. 15–71; Münch, R.: *Theorie des Handelns*, 428–548; Bader, V. – M.: *Max Webers Begriff der Legitimität*. In: Weiß, J. (Hg.): *Max Weber Heute*, 296–334.

<sup>39</sup> Megjegyzendő azonban: alkalmasint Weber – az osztályokra szabott választójogi (Klassenwahlrecht) kiszélesítésével, illetve általános választójoggá történő kiterjesztésével összefüggésben – utalt a legitimitáció tartalmi oldalának fontosságára, anélkül azonban, hogy ebből a legitimitáció újradefiniálásának szükségességére következtetett volna. Vö. Weber, M.: *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*. In: *Gesammelte politische Schriften*, 306–443.



konysági kritérium szerinti elfogadottsága (az elfogadottság mértéke) *funkcionális legitimitáció*ként határozható meg, míg az általános választójog alapján kormányzati és parlamentáris politika rendszerének és működésének rendszeres közmegítélése (közvélemény) mint *procedurális legitimitáció* definiálható. Végül a politikai hatalom gyakorlásának erkölcsi-igazságossági szempontok szerinti elfogadottságát *szubsztantív-erkölcsi legitimitáció*ként határozzuk meg.

Nem vizsgáljuk, hogy a legitimitáció különböző tartalmi elemei között milyen kapcsolat áll fenn, csupán megállapítjuk, hogy az önbecsülés igazságossága elsősorban a szubsztantív-erkölcsi legitimitáció problémakörét érinti. Ehhez kapcsolódó további kérdés: meddig lehetséges például az igazságosság elveivel nem egyező vagy azoknak éppenséggel ellentmondó (vagyis igazságtalan), ugyanakkor funkcionálisan vagy procedurális szempontból legitim politikai berendezkedés? A politikai hatalom (uralom) gyakorlásának valamely birtokosa és módja rendszerint egyensúlyozni kénytelen a legitimitáció iménti dimenziói között, s csak kivételes helyzetekben számíthat mindegyikben egyformán erős elismertségre. Ez azonban nem a politikai döntéshozatal lehetőségének hiányát, hanem éppenséggel a tág horizontú koncepcionális politikai cselekvés és a döntéshozatal számára az önbecsülési igazságosság elvei érvényesítésének az esélyét jelenti. Ebben az összefüggésben szemlélve a politikai társadalomelmélet nem az elvont, nagy eszmék és utópiák kigondolásának terepe, és nem a tudományt maga mögött hagyó kutató politikai indulatának a kifejezése, hanem az önbecsülés igazságának elveit érvényesítő politika előtti alternatívák felszínre hozója és tisztázója.





# Függelék

## 1. Karácsony András: Paradigmaváltás a társadalomelméletben?

Balogh István a *Politikatudományi Szemle* 2010/1-es számában a „politikai társadalomelmélet” megszületéséről és jelentőségéről publikált tanulmányt, s írásának első felében vázlatot adott a társadalomelméleti gondolkodás paradigmaváltásairól is. Az alábbiakban ehhez a részhez fűzők néhány megjegyzést, a politikai társadalomelmélettel kapcsolatos tartalmi kérdéseket csak röviden érintem. Attól természetesen nem tekintek el, hogy jelen esetben – miként a szerző is hangsúlyozza – egy vázlatról van szó, illetve hogy a bemutatott áttekintés (koncepció) mögött a szerző több monográfiában összegezett munkája áll, és az azokban megfogalmazott felismeréseket – érthetően – nem zsúfolhatta bele tanulmányba. Ezt akceptálva is, kritikai megjegyzéseimben olyan szempontokra kívánom felhívni a figyelmet, melyeket egy *vázlatban* is érvényre kellett volna juttatni.

Fontos témának gondolom a társadalomelméletek tipológiáját, ezáltal ugyanis rendezhetők, világosabban egymáshoz viszonyíthatók a különböző megközelítések. A szerző kiindulópontja: párhuzamosság van a modern társadalom nagy korszakai és a társadalomelméletek fajtái között, azaz a társadalomelméleti gondolkodást a társadalommal való kapcsolatban ragadja meg. Ez a kapcsolat részben reflexív (a társadalomelméletek reflektálnak a társadalmi helyzetekre), részben pedig konstitutív (a társadalomelméletek hatnak a társadalom aktuális állapotára). Az utóbbi, azaz a konstitutív szerep összefüggésében hangsúlyozza, hogy ez kifejezetten hasznos lehet a társadalom számára, legalábbis erre következtethetünk, amikor megjegyzi, hogy a jelenlegi válság a politikai társadalomelméletben megalapozott igazságossági elvek intézményesítésével enyhíthető (68).

A szerző tipológiája (mely egyúttal időbeli sorrend is):

- Filozófiai társadalomelméletek
- Gazdasági társadalomelméletek
- Szociológiai társadalomelméletek
- Politikai társadalomelméletek

### (1) Megjegyzések a tipológiához

A szerző a filozófiai társadalomelméletet Kant gondolatainak rekonstrukciójával mutatja be, s ennek során középpontba állítja a társadalomelmélet antropológiai megalapozásának problematikáját. Nem véletlen Balogh István rokonszenve a kanti megközelítéssel, mivel ő maga is a társadalomelmélet antropológiai megalapozását tarja kíváncsú kiindulópontnak saját

elméleti pozíciójának kifejtésében. Továbbá azért is játszik lényeges szerepet Kant a szerző számára, mert a kanti erkölcsfilozófia normatív jellegét szintén példaértékűnek látja a társadalomelmélet szemszögéből. Ám úgy gondolom, hogy egy tipológiában szélesebb horizontra kellene utalni. Megkísérelhette volna például a szerző, hogy egy-egy típus határait két ellentétes altípussal érzékeltesse. Ezzel valójában a paradigmaértelmezés kérdéskörét érintem, amire a későbbiekben még visszatérek. Most maradjunk a Balogh által javasolt tipológiánál, s ezzel kapcsolatban úgy vélem, ha a *filozófiai* társadalomelméletéről van szó, akkor jelezni kellett volna, hogy:

a) Lehetséges nem antropológiai filozófiai társadalomelmélet is. Gondoljunk csak Hegel *Jogfilozófiájára*, illetve a *Szellem filozófiájában* az „objektív szellem tanára”. Vagy ha a szerző szerint Hegel nem illeszkedik a szigorúan vett társadalomelmélet világához (amit e tanulmány 74. oldalán olvasható fejtegetések, de inkább Balogh István más írásai alapján gyanítok), akkor világossá kellett volna tenni a társadalomelmélet és a társadalomfilozófia különbségét. Egyébként a nem antropológiai kiindulópont több, nagy hatású gondolkodónál (pl. Heidegger, Foucault, Luhmann, Elias) megfogalmazódott. Némelyikük kifejtett társadalomelméletet, némelyikük nem, ám a „nem antropológiai” (vagy nem szubjektumfilozófiai) jellemző, mint olyan, egy társadalomelméleti tipológiában helyet kívánt volna.

b) Amennyiben a szerző a normativitást kulcsfontosságúnak tartja, akkor – megint csak azt említve, hogy egy *tipológiában* – azon megközelítésekre is kellett volna utalni, melyek inkább leíró jellegűek. A filozófiai hagyományban ez a kettősség jól megfigyelhető. Most csak Bibó István akadémiai székhelyi elnöke bevezető gondolataira emlékeztetném az olvasót.<sup>1</sup> Bibó a politikát vizsgáló filozófiai gondolkodástörténetben elkülönítette a helyes társadalom és a célszerű berendezkedés, a haladó eszmék stb. megfogalmazására törekvő *normatív* jellegű és a rendszerező, megértő igényű, egyszóval *leíró* jellegű megközelítéseket (pl. Arisztotelész). A helyzet persze nem ilyen egyszerű, mert a leíró irányultságú gondolkodók sem voltak mentesek ideálok megfogalmazásától (pl. Arisztotelész), vagy a létező kormányzatok rendszerezésére, tipizálására törekvő Montesquieu hatalommegosztás-gondolata későbbi korok politikai gondolkodóinak szemében normatív erővel bírt. Tehát az átfedés, „átjárás” a két irány között tapasztalható, ám ez nem jelenti, hogy eltekinthetnénk e két megközelítésmód létének jelzésétől. Már csak azért is fontos a normatív/leíró kettősség együtt tematizálása, mert ebben az elméleti perspektívában ragadható meg plasztikusan a filozófiának a társadalomtudományokhoz való viszonya. (Ezzel összefügg a filozófia és a természettudományok, illetve általában véve a filozófia és a tudományosság viszonyának a témája, ám jelen esetben nincs helyem bevonni ennek tárgyalását a vizs-

<sup>1</sup> Bibó I.: *Az államhatalmak elválasztása egykor és most*. In: Bibó I.: Válogatott tanulmányok II. k. Budapest, Magvető, 367–398.



gálódásba.) A leíró jellegű megközelítések inkább támaszkodnak a társadalomtudományokra vagy inspirálják azokat, míg a normatív álláspontok, mivel alapvető szempontjuk a létezőből kimutató, azon túlmutató perspektíva keresése, megjelenítése, a „létezőben megragadt” tudományok iránt nem mutatnak lelkesedést, sőt nem ritkán értéktelennek tartják azokat (pl. Nietzsche). A gazdasági társadalomelméletek reprezentánsa a tanulmányban: Marx. Hogy a gazdaság társadalmi szerepének felfedezése fordulatot hozott a társadalomról való elméleti gondolkodásban – ezt nem vitatom. Ám ehhez vélhetően hozzájárult a XVIII. és a XIX. században önállósodó gazdaságtudomány is. Ez az a pont, ahol újfent hiányosságot kell jeleznem Balogh Istvánnak a társadalomelméleti paradigmaváltásról szóló koncepciójában. Az igaz, hogy álláspontját egyértelműen megfogalmazza: Marx volt az első, aki a gazdaságtani és a társadalomelméleti álláspontot egyesítette (74), de ebből még nem tudjuk meg, hogy a gazdasági társadalomelméletre gyakorolt-e hatást a társadalomtudomány (konkrétan a gazdaságtudomány), illetve hogy a „gazdaság felfedezése” kizárólag a gazdasági társadalomelméletre jellemző-e. Lehetséges ellenpéldaként csak Simmel *A pénz filozófiája* c. művére utalnék. További problémám az e típusban elhelyezett Marx-képpel, hogy Marx – igaz, hogy a gazdaságot tekintette a társadalom alapjának, de – elsősorban egy történelemfilozófiai-politikai koncepciót fogalmazott meg. Marx gondolkodásának fókuszában nem a kapitalista társadalom megértése állt, hanem a kapitalista társadalom meghaladásában volt elkötelezett, s hogy ennek lehetőségét felmutassa, ahhoz volt szüksége a kapitalizmus ellentmondásának feltárására. Magyarán: elsősorban egy politikai társadalomelmélet felvetőjeként emlékezhetünk rá. A *Kommunista kiáltvány* (no persze ez nem társadalomelméletet, hanem inkább csak társadalomképet ad) s *A tőke* – ha szabad szimplifikáltan fogalmaznom – csak egy terjedelmes lábjegyzet ahhoz. Marxnál is fontos az antropológia, de ez – Kanthoz képest – egy politikai (redukált) antropológia, egyfelől az ember mint „termelő lény” helyzetbe beszorított a kapitalizmusban, másfelől pedig a kommunizmusban kiteljesíti a benne rejlő lehetőségeket, azaz „mindenoldalúvá” válik. S mi köti össze e kettőt? A munkásmozgalom politikai küzdelme. Marx XX. századi követői is a helyes társadalom normatív képén munkálkodnak.

A szerző a szociológiai társadalomelmélettel szemben a legkritikusabb. Mégpedig három okból is:

a) a társadalomelmélet ezen változatában (a tanulmány Weberre és Parsonsra koncentrált) az elméleti előfeltételek reflexiója hiányzik. S ennyiben a természettudományokról mondott husserli kritikát Balogh a szociológiai társadalomelméletre is érvényesnek tartja,

b) „mellőzi egy normamegalapozó antropológiai koncepció explicit kifejtését” (76),

c) rejtetten meghúzódnak bennük a modern társadalmat igazoló normatív elvek, másként fogalmazva: a szociológiai (parsonsi) társadalomelmélet szerint nincs a modern társadalomnak önmagán túlmutató (transzcendáló) perspektívája.

ad a) Mindkét tárgyalt gondolkodó a szociológiának mint társadalomtudománynak a megteremtésére, szisztematikus kifejtésére törekedett, amit úgy is érzékelhetünk mint a filozófiai gondolkodás alóli felszabadulást, azaz konkrétan az elméleti alapok folyamatos reflexiójától való eltávolodást. Ami ugyanakkor nem jelentette a filozófiai hatásoktól való mentességet. Webernél nem elhanyagolható a kanti, a nietzschei, az újkantiánus vagy Parsonsnál szintén a kanti hatás. A luhmanni változat pedig, éppen a husserli kritikából kiindulva, az előfeltételek reflexióját is nyújtja – kritikusai szerint túlzottan is.

ad b) A megalapozó funkciójú antropológia hiánya szerintem nem „eredendő bűn”, hanem egy lehetséges módja a társadalomelmélet kifejtésének. Hogy az emberből kiindulva (azaz antropológiailag) magyarázzuk a társadalom mibenlétét vagy a társadalomból kiindulva ragadjuk meg az embert (vagyis eszerint a társadalomelméletnek antropológiai *következményei* vannak) –, ez a gondolkodástörténet régi dilemmája. A XX. századi elméletekre vonatkoztatva ezt a problémát nagyon jól bemutatta Norbert Elias *A civilizáció folyamata* c. könyvének újrakiadásához írt bevezetésében.<sup>2</sup> Újfent jelezném, hogy a nem antropológiai társadalomelméletek terén is születtek figyelemre méltó teljesítmények, pl. Luhmann, Foucault, Elias munkássága.

ad c) Balogh István azon értékelésével, miszerint a szociológiai társadalomelmélet jellemzője a társadalomtranszcendáló elkötelezettség hiánya, anynyiban egyetértek, hogy a tanulmányban megjelenített vagy csak jelzett gondolkodók (Weber, Parsons, Luhmann) munkássága valóban nem arra irányult, hogy javaslatokat fogalmazzanak meg a modern társadalmon való túllépés szükségességéről. Azonban *egyfelől* ez nem jellemzi a szociológiai társadalomelméletet mint olyant, ugyanis például a Frankfurter Iskola kritikai elméletének hagyományához társítható gondolkodók igencsak hangot adtak a modernséggel szembeni elégedetlenségüknek (pl. Adorno), vagy éppen a modernség újféle kritériumát fogalmazták meg (pl. Habermas), de felidézhetem Pierre Bourdieu álláspontját is, akit szintén a társadalomkritikai attitűd jellemzett. *Másfelől* pedig abból, hogy egy társadalomelméleti gondolkodó nem foglalkozik az általa vizsgált társadalom felszámolásának lehetőségeivel, nem következik szükségképp, hogy hallgatása e társadalmi világ (normatív) igazolása lenne. Úgy vélem, létezhet másféle motiváció is a társadalomvizsgálat során. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy vannak olyan társadalomelméleti gondolkodók is, akik társadalmuk értelmezését, leírását és magyarázatát tartják feladatuknak, s nem pedig az élteti őket, hogy felvázoljanak és propagáljanak egy általuk elképzelt helyes társadalmat (pl. Luhmann).

<sup>2</sup> Elias, N.: *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat, 1987 (különösen: 32–41. oldalak).



Visszaautalva a korábban érintett tudomány – elméleti gondolkodás (társadalomtudomány–társadalomelmélet) viszonylatra, a rendszerező, értelmező törekvésű társadalomelméletek önmagukat inkább tudományos jellegűnek tartják. Amivel, s ezt hangsúlyozni szeretném, nem kívánok rámutatni az „igazi” társadalomelméletre, csupán jelezni szeretném, hogy a társadalomelméleten belül mind a tudományos, mind pedig a tudományos eljárásoktól távolságot tartó megközelítés *egyaránt lehetséges*. Talán jó tesztje a leíró és a normatív megközelítések elkülönítésének, hogy a leíró társadalomelméleti munkákra *különböző* irányultságú normatív (ideológiai) elképzelések egyaránt hivatkozhatnak. Erre jó példa a már említett Luhmann munkássága, akinek a modern társadalomról kialakított elméletére, a moderniségről tett megállapításaira egyaránt hivatkoznak konzervatív, liberális, sőt még ökológiai politikai elkötelezettségűek is. Természetesen a szociológiai társadalomelméletek Balogh István tanulmányában tárgyalt válfaja sok szempontból kritizálható, ám úgy gondolom, ha önmagukat nem társadalomtranszcendáló elkötelezettségűként pozicionálják bizonyos elméletek, akkor a normativitás miatti elmarasztalás igencsak külsődleges szempont. Vagyis az válik érdekesé, amiről nem szólnak, s az leértékelődik, amiről beszélnek.

A szerzővel egyetértve úgy gondolom, hogy korunkban a *politikai* jellegű társadalomelméleti törekvések dominálnak. Amiben eltér az álláspontunk: szerintem a politikai társadalomelméletek megjelenése nem elsősorban a szociológiai társadalomelméletben tapasztalható normativitásdeficitből magyarázható, mégpedig azért nem, mert – s most csak az elmúlt évszázad gondolkodástörténeténél maradva – a normatív igényű, politikai jellegű társadalomelméleti törekvések már az elmúlt évszázad első évtizedeitől megfigyelhetők. Gondoljunk csak a marxizmus különböző változataira,<sup>3</sup> de nem feledhetjük a politikai filozófia igencsak régmúltba visszamutató hagyományát sem.<sup>4</sup> Ugyanakkor azt is elfogadom, hogy a politikai társadalomelméleten *belül* az igazságosság vagy éppen az ökológiai témák az elmúlt három évtizedben kerültek előtérbe. Egyébként az igazságosságproblemátika mint a politikai társadalomelmélet egyik központi kérdése arra utal, hogy ennek komoly előzményei voltak a filozófiai gondolkodástörténetben, konkrétan az erkölcsfilozófiai hagyományban. Ami persze további kérdéseket vet fel a politikai társadalomelmélet – erkölcsfilozófia – politikai filozófia viszonyát illetően.

<sup>3</sup> Még ha – fenntartásokkal ugyan, de – elfogadom, hogy Marx a gazdasági társadalomelméletet képviselte, ezt a XX. századi marxistákra már egyáltalán nem tartom jellemzőnek. Ez a társadalomelméleti pozíció ugyanis a politikai küzdelmet középpontba állítva fogalmazta meg a fennálló társadalmat transzcendáló elképzeléseket.

<sup>4</sup> Csak közbevetve jegyzem meg, hogy a politikai társadalomelmélet kapcsán előtörlakszik a kérdés: mi a viszonya a társadalomelmélet ezen (új) válfajának a (régi és új) politikai filozófiához?

Balogh István tanulmányában (81. oldalán) az olvasható, hogy már nem érvényes az a (szociológiai) társadalomelmélet, mely kizárja a modern társadalmon túli paradigma keresését. Ezek nagyon kemény szavak. Mert ebből az következik, hogy a társadalomelméleti gondolkodásnak par excellence, de legalábbis a jelenlegi helyzetben feladata az adott társadalmi berendezkedést meghaladni képes potenciálok felmutatása, azaz kritikai (normatív) jellegűnek kell lennie. S ha így van, akkor a létező társadalom csak annyiban érdekes számára, amennyiben megalapozható általa egy lehetséges, másfajta társadalom képe. Ezzel viszont, s korábbi megjegyzéseimben e tekintetben néhány érvet megfogalmaztam, a társadalomelméleti gondolkodás horizontját túlzottan szűkre szabjuk.

Úgy vélem, hogy a szerző által megjelölt tartalmi jellemzői közötti határ puhább, illetve a paradigmák reprezentálóinak gondolatvilága összetettebb, semmint egyszerűen az ábrázolt paradigmákba problémamentesen beilleszthetők lennének. Noha Balogh István a társadalomelméleti paradigmák sorát ábrázoló írásában a tárgyalt elméleteket „nem kuhniánus” (68) módon értett paradigmákként jellemzi,<sup>5</sup> ám a tekintetben mégiscsak nagyon kuhniánus, hogy egy paradigmán belül nem különböztet meg eltérő irányokat (iskolákat). A tanulmányban bemutatott típusokat reprezentáló gondolatok első megjelenése természetesen kiad egy időbeli sorrendiséget, ám ha a szerző törekvését elfogadva paradigmaként tekintünk e megközelítésekre, ami azt jelenti, hogy nemcsak egy-egy gondolkodóra, hanem gondolkodói (tudományos) közösségekre tekintünk, akkor inkább azt látjuk, hogy a felvázolt paradigmák nem feleltethetők meg maradéktalanul az időbeli sorrendiségnek, mivel egy időben létező, egymáshoz képest alternatív társadalomelméleti elképzelésekről van szó. Egy újabb változat megjelenése nem feltétlenül érvényteleníti az előzőt.

Végezetül a tanulmány zárógondolatához fűznék egy megjegyzést, s ennek során kilépek a tipológiák leíró világából és a saját normatív elképzeléseimnek adnék hangot. Miről van szó? A szerző nagyon pozitívan értékeli, hogy a jelenlegi kifejeződött és a nyilvánosságban még kellőképpen nem tematizált, ám mégis ható válságtendenciák közepette dominánssá vált az igazságos társadalomról szóló diskurzus (ami egyébként két és fél ezer éve különböző intenzitással végigkísérte a filozófiát), mivel a modern társadalom átépülése számára adhat szellemi muníciót. Balogh István a legitimitásprobléma kapcsán világosan felteszi a kérdést: meddig tartható fenn a procedurális és funkcionális szempontból legitim politika, ha hiányzik belőle az erkölcsi, igazságossági legitimitáció? Nem hinném, hogy a modern politika legitimitációja mentes lenne teljesen az erkölcsi mozzanattól, illetve ha egy-egy rezsim-

<sup>5</sup> Ez alatt azt értve, hogy a társadalomtudományok tudományos státuszát nem vitatja, szemben a Kuhnból kiolvasható állásponttal. Ebből viszont az következne, hogy igenis fontos társadalomelméleti paradigmák tárgyalásakor a tudományos jellegre való kitérés.



ben ez fájó módon hiányzik, akkor – s ezt példák mutatják – a rezsim ellenzéke éppen az erkölcsi „helytállás” felvetésével tud politikai elfogadottságra szert tenni. Az igaz, hogy az erkölcsi összetevő a politikai nyilvánosságban képes kifejeződni és ezáltal összeszövődik a politikai (hatalmi) szempontokkal, de ebből még nem következik hiánya. Konkrétan az igazságosságot illetően pedig óhatatlanul felmerül a kérdés: az igazságosságnak mely érték-katalógusáról van szó? Ugyanis korántsem alakult ki a filozófiai-politikai gondolkodástörténetben az igazságosság egységes kánonja. Továbbá az igazságosság követelménye mellett más, szintén alapvető értékek (pl. szabadság, szolidaritás) is áthatják a társadalmakat, melyek nem ritkán ütköznek az igazságosság valamely konkrét elméletével. Nos, ez életünk igazságtalansága.

## Pokol Béla: A társadalomelmélet és a társadalomtudományok kognitivitásának védelmében

A *Politikatudományi Szemle* 2010/1. számában megjelent cikkében Balogh István egy rawlsi mutációra kifutó saját vázlat ismertetése előtt a társadalomelméletek fejlődésének egy olyan képét adja, amelyet nem lehet kritika nélkül hagyni. Leírásában az elmúlt évszázadokban három radikális változás jellemezte a társadalomelméleteket, az első a filozófiai társadalomelméletek kora volt (Kanttal fémjelezve), majd a gazdasági társadalomelméleteké (Marx), majd a szociológiai társadalomelméletek következtek (Weber és Parsons), és az utóbbi években ennek leváltását látja a szerző a politikai társadalomelméletek létrejöttével, amiben ugyan az előbbiekkal szemben nem jelez kiemelten és deklaráltan senkit, de mivel teljesen Rawlsra építi saját, ezt példázó vázlatát, és egyedülként őt emeli ilyen stílusban rendszeralkotónak (lásd a 83. oldalon), nyugodtan tekinthető Rawls e korszak fő képviselőjének.

Csak két alapvető szempontból szeretnék kritikával élni a tanulmánnyal szemben, noha kisebbeket akár oldalakon is meg lehetne fogalmazni, pl. a 80–81. oldalon a gazdasági és szociológiai társadalomelméletekre: „a jelenlegi egymással rivalizáló és széttagolt (átfogó társadalomelmélettől immár nem összekapcsolható) gazdasági és szociológiai elméletek – már amennyiben egyáltalán léteznek” (80). (!) Most akkor melyik az igaz: nem is léteznek vagy csak széttagoltak és rivalizálók? Vagy: „Ebből a szempontból a szociológiai társadalomelmélet irányzatokká szakadása nem egyéb, mint ennek a végkifejletnek a megnyilvánulása” (81). Aki egy kicsit is otthon van a szociológiai elméletek elmúlt bő száz évének történetében, az tudja, hogy ezek mindig is irányzatokban léteztek, és egyáltalán: minden tudományágban csak irányzatokban létezhetnek a cáfolásig érvényes tudományos állítások egyes rendszerei. De ugyanígy egyszerű kritikai feladat lehetne az „igazság története” eszmefuttatás felett a 85. oldalon, amelyben az „ember igazsága a természettel szemben”, majd a „közösség igazsága az egyénnel szemben”, végül az autonóm egyének egymással szembeni igazsága” jön, és a kritikus kérdezheti, hogy az igazság milyen fogalmát használta itt a szerző, amikor a „hatalom” vagy „uralom”, esetleg néha a „jog” szó behelyettesítésével válik csak értelmessé a mondanivaló. (Tessék kipróbálni!) De ezekért nem lenne érdemes tollat ragadni, inkább azért, mert a szerző egyrészt letakarja az igazi nagy vízválasztókat a társadalomelemzés elmúlt kétszáz évének változásaiban, és ezzel pl. a mai teljes politikai filozófia jellegének megítélésében félrefut – másrészt a gazdasági és szociológiai társadalomelméletek külön fázisként rögzítésével eltorzítja az idesorolt elméletek jellegét. Nézzük tehát e két problémát.



## 1) A kognitivitás és a normativitás ellentétének eltüntetése

Általánosságban a bevett tudománytörténeti tézis szerint az 1800-as évek elejéig a néhány kivételtől eltekintve a fő szabályként normatív társadalomelemzési nézőpont létezett („helyes politika”, a „helyes és ésszerű állam és jog”, a „helyes” közösségi működés kérdése stb.), és ekkor, főként August Comte nyomán jött létre a kognitivisták, tényszerűségekre és okozati összefüggésekre figyelés a társadalmi történések elemzésében. (Voegelin e fordulatot elemző – és kárhoztató – írása szerint Comte előtt a Descartes-tal és Pascallal beindult absztrakt-rendszerező fordulat után D’Alambert enciklopédiagondolata és Condorcet nézetei voltak ebben Comte előzményei (lásd Voegelin 1975: 66–70). Ez volt a nagy fordulat, és az 1800-as évektől – a normatív szemléletet háttérbe szorítva – szétterjedően ez a kognitív ténykutatás és ezekből a kauzális összefüggések és a fogalmak feltárása hozta létre a társadalomtudományokat. Párhuzamosan pedig az itt megszüntetett normatív szemléletmód a plurális értékrendszerek szerint tagolódva versengő társadalmi ideológiákban reprodukálódott, és az egymással ütköző szellemi és politikai pluralizmusban szerveződnek azóta is. Ám épp az elmúlt évtizedekben Amerikából kiindulva és a nyugat-európai morálfilozófiai körök egy része által átvéve – a társadalomtudományosított társadalmi elemzések helyébe – ismét látható, hogy a politikai filozófia, jogfilozófia, gazdaságfilozófia, államfilozófia stb. név alatt eddig visszaszorult akadémiai-egyetemi stábok egyes képviselői ismét a teljes szektorok eddigi társadalomtudományosított elemzéseinek visszannormativizálására törekuszenek. Pl. Voegelinnek a politikai elemzések „társadalomtudományosításának” törekvését – melyet a modernség gnoszticizmusának kártékony hatásával indokol – G. Fodor Gábor emelte ki az utóbbi időben, de Bódig Mátyás vagy Győrfi Tamás a teljes jogtudomány politikai filozófiai (=morálfilozófiai) átformálását sürgetik írásaikban (lásd G. Fodortól különösen 2006: 96–97, illetve 2007: 603–607; Bódig 2004; Győrfi 2007).

Nos, tehát Balogh István periodizációjával letakarja ezt az alapvető változást, és ezzel éppúgy elvéti a modern, empirikus alapokra átállt társadalomtudományok és társadalomelméletek elemzéseinek eltérését a korábbi filozófiai jellegű társadalomelemzésektől, mint ahogy a mostani időkben mozgóldó politikai filozófiai jellegű írások természetét is. És hogy nem a saját, politikai filozófiával szembeni szkeptikusabb beállítódásom álljon itt, nézzük a politikai filozófia elkötelezett hívének, Láncki Andrásnak a sorait arra, hogy mennyire nem lehet elméletnek nevezni a politikai filozófiákat: „A politikai filozófiát (...) téves politikaelméletnek nevezni, hiszen az »elmélet«, a teória mai jelentése meghatározott kritériummal bír, melyeket a politikai filozófia nem tud és nem is akar teljesíteni, amely az egyes esetek alapján – induktív módon – kíván általánosításokhoz eljutni” (Láncki 2007: 5). Nem kerüli meg Láncki – szemben Baloghgal – a politikai filozófiák normatív jellegét, és

ezzel bizonyos fokig az ideológiákkal egy táborba kerülését sem: „Nehezebb kérdés a politikai filozófia és az ideológia viszonya (...) van egy jellegzetesség, ami miatt mindkettő közötti hasonlóság kimondható: mind a politikai filozófia, mind az ideológia a meglévővel, a „van”-nal szemben fogalmazza meg a racionálisan elfogadható legjobb, vagy az utópikus rendet. Mindkét gondolkodási forma a „legyen”-nel van elfoglalva (Lánczi 2007: 6). Egy némileg kritikusabb értékelés a politikai filozófia egészével szemben Pogonyi Szabolcstól olvasható, de előtte ennek normatív jellegéről nézzük őt: „A politikai filozófia mellőzésének elsődleges oka az volt, hogy a politikai filozófia – mint minden etika – normatív kijelentéseket tesz” (Pogonyi 2007: 6). Ezután – szemben Leo Strauss-szal, Voegelinnel és a hazaiakat illetően Lánczival és G. Fodorral – Quentin Skinnert idézve állítja, hogy nem lehet a társadalomelemzések kognitív fordulata előtt politikai filozófiák alapján ma a politikai és társadalmi rend kérdését érdemlegesen tárgyalni, mert vagy megmarad az elemzés az eredeti történeti kontextusban, és akkor ez nem vonatkoztatható a mai teljesen eltérő állapotokra, vagy áthozzák a mi korunkra a sok száz évvel ezelőtti állapotokra leírt sorokat, ám ekkor nem lehet hitelesnek tekinteni ezeket (i. m. 11).

Megítélésem szerint a társadalomtudományoknak az 1800-as évek elejétől végbement kognitív-empirikus alapokra helyezett fordulatát nemcsak nem érdemes, de nem is lehet „visszacsinálni” (a társadalomelemzések „társadalomtudománytalanítása”). Egyrészt látni kell, hogy a valóban naiv ténypozitivizmus (amit Comte – de még Durkheim is 1900 körül – a természettudományos módra űzött szociológiával elgondolt) már felváltva, Dilthey, majd Husserl, Scheler és Alfred Schütz nyomán mára már a társadalmi tények „tudásszociológiai puhaságának” (értelmi-fogalmi megformáltságának) szem előtt tartásával fogalmazzák meg tételeiket az igazán hatásos társadalomelméletek. (Husserlre hivatkozva tehát nem vethető el a kognitív beállítódás a normatív személtre visszatérés alátámasztására, mint ahogy a kritizált szerző teszi ebben az írásában, lásd Balogh 2010: 71.) A politikai értékek és normatív eszmék kirekesztése a tudományos társadalomelemzésből azonban nem azt jelenti, hogy a tudós akár maga is a semleges nyert kutatásainak eredménye alapján ne kísérelhetne meg a maga számára szimpatikus politikai tábor és társadalmi csoportja részére egy politikai ideológiát megformálni, melynek segítségével ők megkísérelnék a kormányhatalom megragadását és a társadalom ennek megfelelő irányokba alakítását. Ebben a fázisban azonban elmélete már harci ideológia lesz, és ellenfelei nem a semleges igazság médiumában fogják azt vitatni, hanem elfogultan, mint az ellenfél politikai táborát segítő eszközt. És az ideológiává vált elmélet védői sem elfogulatlanul védik majd érvekkel, hanem a politikai harc körülményi közötti elfogultsággal és szelektív (elsősorban a tömeghatást és nem az igazságot szem előtt tartó) érvekkel.

Ezt a külön tartást fenyegetné, ha kritika nélkül hagynánk Balogh István társadalomelméleti „periodizációját”, és nem tennénk szavá, hogy észrevét-



lenül eltünteteti a kognitív és normatív fordulat fontosságát a társadalomelemzések történetéből. Elővigyázatosságból hadd jegyezzem meg – mivel egy magánjellegű levelem szakmai kritikájára úgy válaszolt, hogy a jelzett kognitív fordulatot ő egy „lapos igazságnak” tartja csak, és ezért nem is reagált válaszában erre –, hogy ő nem egyszerűen kihagyta az írásából, hanem az ellenkező állításával implicite tagadta, hogy volt ilyen. Válasza csak az lehetett volna írásához ragaszkodva, hogy „lapos igazság”, amit állítok, de csak utalok ismét Voegelin, G. Fodor, Lánczi, Pogonyi idézeteire, hogy ennek fontosságát lássuk, még ha ezt ők – Pogonyi (és részben Lánczi) kivételével – el is ítélik.

## 2) A gazdasági és szociológiai társadalomelméletek különválasztása ellen

A fő gond az előbbi, az igazi nagy fordulatok letakarása, és az csak kisebb gond, hogy a gazdasági, szociológiai és most a politikai társadalomelméletek egymásutániságának megkonstruálásából a középső kettő eleve egynek vehető. De nem mehetünk el emellett sem.

Marx és a mai marxi elméleti irányzatok csak azt mondják, hogy a társadalom többi szektorának első meghatározói a gazdasági-termelési összefüggések, de ők is az egész társadalmat magyarázzák, mint a többi szociológiai elmélet, csak jó néhány ezek közül nem a gazdaság középponti szerepéből indul ki. De mindegyik valódi átfogó szociológiai elmélet az egész társadalomra. A gazdaság elsőrendű meghatározóként való beállítása mellett a marxi elmélet lényege a társadalom nagy osztályainak és rétegeinek magyarázata, illetve az, hogy a kultúra és minden más a gazdaság által meghatározott. De az eredeti marxi, termelőerők központú gazdaságfelfogás már Rudolf Hilferdingnél módosult 1909-es könyvében, és a pénztőke válik a társadalom meghatározójává és az uralmi viszonyok alapjává. Ez pedig az eredeti marxi elmélet, termeléssel azonosított gazdaságfelfogás és ennek társadalom-ellenőrző szerepének közelítését teszi lehetővé a ma is bevett szociológiaelméletekhez, pl. a luhmanni társadalmi alrendszer-koncepcióhoz (lásd Pokol 2003; 2004).

Másik oldalról az 1900-as évektől induló szociológiaelméletek is hangsúlyozzák a gazdaság és a pénz össztársadalmi szerepét, pl. Durkheim *A társadalmi munkamegosztás* c. művét vagy Weber *Gazdaság és társadalom* c. művét, de ugyanígy Bourdieu differenciált tőkeelméletét is említeni lehetne erre. Csak a gazdaság erejének meghatározó fokát és mikéntjét illetően vannak eltérések a marxi elmélet és az ezen kívüli szociológiaelméletek között, de ebből nem lehet a Balogh István által leírt kettéosztást közöttük megtenni. Így azonban marad az antik és az újkori filozófiai társadalomelemzések normatív korszaka, majd az 1800-as évektől a szociológiai társadalomelméletek szakasza, és a politikai filozófia néhány képviselője által sürgetett mostani törekvések a visszannormatívizálásra, a „társadalomtudománytalanításra”.

A szociológiaelméletektől elkülönült gazdasági társadalomelmélet azért is vetődhetett fel a vitatott dolgozatban, mert a szociológiaelméleteket leszűkíti a szerző. A 76. oldalon írja, hogy a cselekvésemélet és a rendszerelmélet problémakörei jelentik a szociológiaelmélet két fő témáját, és a Weber, Parsons-, majd a Luhmann, Habermas-vonalat jelzi erre, végül Habermasnak és Luhmann-nak a cselekvéseméleti, illetve rendszerelméleti hangsúlykülönbségének szembeállításával a szociológiaelmélet paradigmájának „szétesését” konstatálja. Ez a kép egy végletesen leszűkített szociológiaelméleti tablót jelent, hisz így eltűnik például Pierre Bourdieu ezektől teljesen eltérő szociológiaelmélete vagy Michel Foucault, Raymond Boudon elmélete, de ugyanígy a racionális választás elméletei és a társadalomelméleti szintű neomarxi elméletek. A szűkítés révén és a szociológiaelméleteknek e szűk tablóját szem előtt tartva látja aztán Balogh István a marxi elméleteket egy elkülönült gazdasági-társadalomelméleti rubrikába befoghatónak.

## Epilógus

Ha már vitába keveredtem a társadalomelméletek normatív vagy kognitív módjának előnyben részesítése kapcsán, hadd jelezzem azt a sejtésemet, hogy a normativitás nemcsak a társadalomelemzésekől szorult vissza a XX. század elejétől kezdve felgyorsulóan a komplex társadalom követelményei miatt – a társadalomtudományokat létrehozva és a közélet kérdéseinek megválaszolására egy önálló ideológiai szférát (a pluralista kormányzati mechanizmusokhoz és a leváltható államhatalom konstrukciójához kapcsoltan) kibontva –, hanem ezek az eredetileg tiszta értékelő és normatív szférákat is *felerészből a kognitivitás uralma alá helyezik*. Például a jog és a jogszolgáltatás, illetve az elméleti elemzése, a juriszprudencia eredetileg a normativitás tiszta területe volt – egészen római korig visszanyúlóan –, ám az 1900-as évek elején a komplexsége vált jog működésének napi gondjai miatt létrejött a rendszeres jogi ténygyűjtéseken alapuló jogszociológia, majd az elmúlt száz évben lassanként a teljes jogtudomány (benne a jogelmélet, jogtörténet, magánjog, közjog, büntetőjog) „szociologizálódott”, és mára már igazán hatásos csak az a jogtudományi kutatás és monográfia lehet, amely szisztematikus ténygyűjtésen alapulva vonja le *mindig utólag* a normatív következtetéseit is. Ez már Rudolph von Jhering 1873-as *Der Zweck im Recht* c. nagy művével elkezdődött, és ma ennek leghatásosabb példájaként az amerikai Richard Posner elméletképzése említhető (lásd Jhering említett művének második kiadását, 1893; és Posner 1990). De ugyanígy az etika, a morálfilozófia területén is ez látható, mely a par excellence normativitás területe volt mindig is, de az 1900-as évektől először Georg Simmel által utat törve, tudatosan szakítva a normativitással *moráltudományi* irányzat jött létre, majd a morálszociológia tág területe Piaget, majd Kohlberg neve által fényjelezve véglegesen



leértékelt a tisztán csak normatív etikákat. Az utóbbi évtizedekben a hatásos morálemelés már csak morálemélet és nem morálfilozófia lehet, még ha megszokásból és az elnevezés elterjedtségére tekintettel az utóbbit viselik is néha magukon. Pl. Rawls híres igazságelméleti munkájában állandóan súlyt helyez arra, hogy csak az empirikus adatokkal való megegyezés adhat autentikus elméleti leírást, vagy Habermas a moráleméleti műveiben hosszan vesződött az 1980-as években azzal, hogy Kohlberg empirikus morálszociológiai adataival támassza meg moráleméletét (lásd Rawls 1997; Habermas 1983, 1991, 1992).

Viszonylag új jelenség, hogy a legfelső szintű bíraskodás ítéletei – ahol a kisszámú döntési teher és a bírónak rendelkezésre álló asszisztensi kör segítése ezt lehetővé teszi – sok helyen már bevonják az alapul fekvő normatív ítéletigazolásba a kognitív ténybemutatót, és a tények mérlegelése és az ezekkel érvelés bővíti ki a törvényekből vagy az alkotmányból adódó normatív támpontból való érvelést. Ezt már Louis Brandeis, amerikai főbíró elkezdte az 1900-as évek elején („Brandeis-brief”), de mára sok-sok legfelsőbb bírósági bíró vagy alkotmánybíró él ezzel az „eltudományosított” ítéleti stílussal.

De ugyanez mondható el a korábbi normatív esztétikák helyére irodalom- és különböző művészetszociológiai irányzatok elterjedésénél, vagy a tiszta teológiák vallásszociológiával feljavításánál, a gazdaságfilozófiák gazdaszociológiára és matematikára építésével modern gazdaságelméletté válásánál, vagy ugyanígy a korábbi normatív pedagógia nagymértékben oktatásszociológiára építésénél a mai korban. Ez a kognitivitás persze egyáltalán nem szünteti meg ezeknek a szektoroknak a normatív alapú vitáit, hisz valláspolitikák, gazdaságpolitikák, oktatáspolitikák, jogpolitikák, büntetéspolitikák, kultúrpolitikák stb. csapnak össze izzószemű résztvevőkkel a napi- és hetilapok *feuilleton*jaiban, a televíziók értelmiségi kerekasztalainál, milliós nézőseregek előtt, és most nem is kell beszélni a „médiapolitológusokról” a mostani vitatott területen. Ám ezzel a kognitív feljavulással a pusztán hitvédés mozzanata csökken, és a realitás tényeinek prezentációjával keveredett normatív állítások racionálisabbá teszik ezeket az ideológiai vitákat is. (Ha pedig nem, akkor ezeken kell változtatni, és nem a tudomány kognitív tisztaságát kell támadni.)

Nem „társadalomtudománytalanítani” kell tehát a társadalmelemzéseket és az egyes társadalmi szektorok elemzéseit, hanem a kognitív társadalomtudományok mellett erősebben kibontani a racionálisabb részideológiai (jogpolitikai, valláspolitikai, kultúrpolitikai, büntetéspolitikai stb. stb.) vitákat.

## Irodalom

- Balogh István (2010): *Politikai társadalomelmélet. Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról*. Politikatudományi Szemle, 2010/1. 67–93.
- Bódig Mátyás (2004): *Jogelmélet és gyakorlati filozófia*. Miskolc, Bíbor Kiadó.
- G. Fodor Gábor (2006): *Voegelin for Beginners. Útmutató Eric Voegelin politikai filozófiájához*. Kommentár, 2006/2. 92–103.
- G. Fodor Gábor (2007): *Vagy – vagy: Kelsen vagy Voegelin*. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Hans Kelsen jogtudománya*. Budapest, Gondolat Kiadó, 601–621.
- Győrfi Tamás (2007): *A jog fogalmi rendszere és az indokok dogmatikája*. In: Szabó M. (szerk.): *Jogdogmatika és jogelmélet*. Miskolc, Bíbor Kiadó, 41–55.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Jhering, Rudolph (1893): *Der Zweck im Recht*. Zweiter Band. Lipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel (Dritte durchgesene Auflage).
- Lánczi András (2007): *Válság és politikai filozófia: politikai bölcselet vagy politikai tudás*. Kommentár, 2007/4. 3–21.
- Pogonyi Szabolcs (2007): *A politikai filozófia hasznáról és káráról*. Phronesis, 2007/2. 3–13.
- Pokol Béla (2003): *Luhmann rendszerelmélete és a Polányi Károllyal korrigált marxi elmélet*. Jogelméleti Szemle, 2003/4.



Pokol Béla (2004): *Piacosítás és globális uralmi rend*. Politikatudományi Szemle, 2004/3. 32–55.

Posner, Richard (1990): *Problems of Jurisprudence*. Harvard University Press.

Rawls, John (1997): *Az igazság elmélete*. (Ford. Krokóvay Zsolt) Budapest, Osiris Kiadó.

Voegelin, Eric (1975): *From Enlightenment to Revolution*. University of Missouri Press.

## Balogh István: A társadalomelmélet normativitása és pozitivitása Válasz a kritikákra

A társadalomelméleti vitáknak különös jelentőséget kölcsönöz és e viták sajátosságát adja, hogy két irányban is túlvezetnek önmagukon, illetve közvetlen témájukon. Egyrészt következtetések vonhatók le e vitákból az egyes társadalomtudományi szakdiszciplínák számára, amennyiben felmerülnek a diszciplínák előfeltételezettségének és egymáshoz való kapcsolódásának kérdései. Másfelől kiélezett formában jelenhet meg annak a társadalomnak egy némely alapvető dilemmája, amelyben a szóban forgó társadalomelméleti viták alapvető témái felmerülnek és körülöttük egymástól eltérő álláspontok ütköznek. Nem történt ez másként a *Politikatudományi Szemle* és az MTA PTI elméleti csoportja által kezdeményezett vitában sem, melyhez kiindulópontként a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról írt vázlatom szolgált. Megjegyzem: különös jelentőséget kölcsönöz az eszmecserének az, hogy napjainkban sem a nemzetközi tudományos életben, sem itthon nem tapasztalható élénk érdeklődés a társadalomelméleti kérdések iránt.

A vitaindító tanulmányhoz ketten is – Karácsony András és Pokol Béla – írásban fűztek észrevételeket. E két – alapvetően kritikai – hozzászólás egymáshoz közel álló, de semmiképpen sem azonos nézőpontból több kérdéskört emelt ki megvitatás és további tisztázás szándékával. Álláspontjuk megegyezik abban, hogy problematikusnak vagy legalábbis nem kellően kifejtettnek tekintik a vitaindító tanulmánynak a társadalomelméleti paradigmák történeti átalakulására vonatkozó megállapításait. Ezen túl Karácsony elsősorban az elmélet társadalomkritikai lehetőségét és jelentőségét tartja tovább tisztázandó kérdésnek, Pokol pedig a társadalomelemzés kognitív és normatív nézőpontjának tudománytörténeti és elmélettörténeti változásait állítja bírálatának középpontjába.

A fentebb közölt két kritikai írás a *Politikatudományi Szemle* ez évi első számában közölt vitaindító tanulmány néhány alaptézisét és részletét érinti. Ugyanakkor más, nézetem szerint jó néhány nem kevésbé fontos elméleti összefüggést a bírálatok figyelmen kívül hagynak. Ezért a következőkben célszerűnek tűnik a választ tágabb keretbe illeszteni, konkrétan a társadalomelmélet, valamint a társadalmi változások közötti összefüggés problémakörébe kapcsolva megfogalmazni. Ezen belül a felmerült problémák négy csomópontját kell röviden érintenem. Elsőként a társadalomelméleti paradigmák jellegzetességeit (1), másodikként a társadalomelmélet státuszának meghatározását (2), majd harmadikként a leíró és a normatív szemlélet kapcsolatát (3), végül a normák megalapozásának szükségességét és lehetőségét (4) érintő, illetve vitató érvekre kell válaszolnom.



## 1. A társadalomelméleti paradigmák nem-kuhniánus jellege és meghatározottsága

Mivel a vitabevezetőnek a társadalomelméleti paradigmák történeti tipológiájára vonatkozó vázlata áll Karácsony András és Pokol Béla fentebb közölt kritikája középpontjában, és mert a PTI-ben szervezett diskurzusban e tipológia szintén jelentős súllyal szerepelt, először a társadalomelméleti paradigmák jellemzésére kell röviden kitérnem. De még ezt megelőzően a tudományos paradigmák egyik – Kuhn által hangsúlyozott – közös jellemzőjét kell megemlítenem. Ugyanis a társadalomelméleti paradigmákra is érvényesnek tekintem Kuhn ama meghatározását, miszerint valamely időszakban a tudományos eredményeket összekapcsoló, a felmerülő tudományos problémák és problémamegoldások számára értelmezési és megoldási lehetőségeket kínáló elméleti konstrukciókról (vagy kevésbé határozottan fogalmazva: a tudományos közösségben általánosan elfogadott elméleti álláspontokról) van szó. Ezen túl azonban immár lényegi különbségek mutatkoznak egyfelől a társadalomelméleti paradigmák, másfelől a Kuhn által közelebbről is definiált természettudományos paradigmák között. A különbségek gyökere a társadalmi ismeretszerzés eltérő módjában és jellegében keresendő. Míg a társadalomtudományok a társadalomnak önmagára vonatkozóan szerzett és rendszerezett ismereteit foglalják magukban, továbbá a társadalomelméleti koncepciók a társadalomnak önmagára vonatkozó rendszerezett elméleti tudását reflexív (önreflexív) módon fejezik ki, addig a természettudományok az emberi élet külső-természeti, tárgyi feltételeiről szerzett ismeretek rendszere. E határozott megkülönböztetés alapján bizonyossággal állíthatom, hogy a vitát elindító tanulmányomból nem vezethető le a vitában elhangzott ama következtetés, miszerint a reflexivitást általában a tudományosság kritériumának fogom fel. Éppígy nem látom igazolhatónak a feltételezést, hogy a reflexivitás hiánya (pontosabban: csak külön instancián tematizálhatósága) miatt implicit módon a természettudományok elmaradottságának vagy fejletlenségének tézisést fogalmaztam volna meg. Mondandóm ezzel éppen elentétes: a természettudományi kutatás eredményességének elemi feltétele a természet tárgyiasító (varázstalanító) szemlélete és módszere, mert ez összhangban áll e tudományterület imént jelzett alapvető társadalmi meghatározottságával. Ezzel szemben viszont azt a társadalomtudományi kutatást, elméletalkotást és ismeretszerzési módot, amely megáll a reflexivitásnak e tudásterületen legfeljebb csak időlegesen és jól meghatározott feltételek mellett lehetséges felfüggesztésénél, különösen pedig, ha a reflexió kiiktatását, a természettudományok szemléletét átvéve, módszertani elvvé emeli, nos, az ilyen társadalomtudományt valóban „elmaradottnak” – pontosabban szólva: önmaga alapvető meghatározottságával ellentétes szemléletet követő tudásszerzési módnak – tekintem.

## 2. A társadalomelmélet meghatározásához

Karácsony András – legalábbis megfontolásra érdemesnek tekintve a társadalomelméleti paradigmák általam felvázolt történeti szakaszait – úgy látja, a tipológia melletti érveléshez tágabb elmélettörténeti horizontra kellett volna utalni. Kétségtelen: ennek az igénynek az akceptálása világosabbá tehetné volna a paradigmák váltakozásának bemutatását. De eltekintve a terjedelmi keretek által behatárolt lehetőségektől, úgy látom, hogy a paradigmaváltások legmarkánsabb képviselőinek hangsúlyos kiemelésén túlmenően további szerzők bevonása az elemzésbe mégsem járult volna hozzá (legalábbis megvilágító erővel) az egyes paradigmák jellemzéséhez. Különösképpen pedig nem helyettesíthette volna a társadalomelméleti paradigmáknak a diszciplináris elméletekhez képest megkülönböztető szemléleti-módszertani meghatározásait. Elképzelhetőnek tartom ugyan, hogy a részletező elmélettörténeti áttekintés eredményeként a későbbiekben némiképpen módosításra vagy kiegészítésre szorulnak a felsorolt módszertani elvek (cirkularitás, gyakorlati nyitottság, immanens történetiség, többszintűség). Ilyen jellegű módosítás vagy kiegészítés lehetősége melletti érveléshez azonban Karácsony András maga sem vont be kritikai megjegyzéseinek tárgykörébe általa mérvadónak tekinthető, ám általam indokolatlanul figyelmen kívül hagyott szerzőket. Ami pedig az említett módszertani elvek egyértelműségét illeti: Karácsony sem vonja kétségbe, hogy azok, ha nem is vitathatatlan, de eléggé egyértelmű kritériumokat szolgáltatnak jelenleg is a legfontosabb megkülönböztetésekhez, tehát egyfelől a társadalomfilozófia, továbbá a diszciplináris (közgazdasági, szociológiai, politológiai) elméletek és másfelől a társadalomelmélet(tek) közötti határok megvonásához. Az persze igaz, hogy az elmélettörténet széles áttekintése láthatóvá tehetné volna legalább néhány jelentős elmélettörténeti irányzatnak a szerepét és jelentőségét a társadalomelméleti paradigmák formálódásában. Így – Karácsony András példájánál maradva – érzékelhetővé válhatott volna, hogy a Frankfurti Iskola az elidegenedésprobléma tematizálásával a filozófia irányában nyitott, nem pozitivista, de az empiriától mégsem elzárt szociológiai társadalomelméletnek a gazdasági társadalomléttel szembeni alternatíváját kutatta. Bemutatható lett volna továbbá az is, hogy Habermas a kommunikatív-diszkurzív fordulatát követően, a szociológiai társadalomléttel szemben a filozófia és a jog irányában nyitott politikai társadalomelmélet kidolgozására tett kezdeményező kísérletet. A vitaindító tanulmányban (és számos más korábbi írásomban) képviselt álláspont és elemzés szerint az említett (és még további) koncepciók a mindenkori domináns társadalomelméleti paradigmával szemben intéztek kihívást. Ezért ezek az alternatív igény-nyel fellépő elméleti koncepcióknak a paradigmaváltások részletes tárgyalása során helyet kell kapniuk. Kimutatható azonban, hogy megalapozáselméleti



problémáik következtében (erre röviden még visszatérek) az imént említett elméleti programok nem bizonyultak kellően eredményesnek az általuk megkérdőjelezett paradigma „leváltásában”.

Karácsony András a társadalomelméleti paradigmáknak a vitaindítóban mellőzöttnek talált tágabb elméleti horizont lehetőségét jelezve Bibó István 1947-es akadémiai székfoglaló előadására utal. Ebben Bibó általában (és közvetve) a társadalomelmélet, különösképpen (és explicit módon) pedig a politikai filozófia két, egymástól markánsan különböző tradícióját emeli ki. Az egyiket Platón a másikat Arisztotelész indította útjára. Karácsony úgy látja, érdemes lett volna a vázlatban néhány (nyilvánvalóan az arisztotelészi tradícióhoz kapcsolódva), „inkább leíró jellegű” társadalomelméleti paradigmát bemutatni. E megjegyzés indokoltságát elismerve (előmunkálatként egy korábbi Luhmann-elemzésem hozható fel példaként) meg kell jegyezmem: a magam részéről az említett két tradíció megkülönböztetése mellett az összefüggéseiket legalább ilyen fontosságúnak tekintem. Vagyis arra helyezném a hangsúlyt, amit Karácsony úgy fogalmaz meg, hogy „a helyzet persze nem ilyen egyszerű”. Nézetem szerint a bonyodalmat az okozza, amit Bibó úgy fejez ki, hogy Arisztotelész „minden tipizáló és rendszerező elmemunkája végsőleg arra irányul, hogy belőle a *jó államvezetés* elvei levonhatók legyenek” (az én kiemelésem – *B. I.*). Úgy látom tehát, hogy Bibó korántsem tekintti Arisztotelész álláspontját „inkább leíró”, mintsem normatív jellegűnek, ezért a Karácsony által említett két elméleti tradícióvá emelt különbség Platón és Arisztotelész között elsősorban nem a leírás és a normativitás között húzódik (némiképpen függetlenül attól, hogy a helyzet mennyire egyszerű vagy összetett), hanem a *jó államra* vonatkozó normatív elvek *megalapozásának* elméleti stratégiájában. Így Bibó akadémiai székfoglalójának gondolatmenten is arra irányul, hogy a normatív politikai elvek megalapozását célzó két – egymástól markánsan különböző – koncepciónak a különbségét hangsúlyozza. Eszerint amíg Platón a lélek ideatanában a normák (az igazságos állam) megalapozásának elvont-filozófiai stratégiáját dolgozza ki, addig Arisztotelész a megalapozás lehetőségét magában a görög polisz viszonyaiban találja meg: az ember politikai (vagyis poliszt létrehozó) lény – mondja. Ezért van az, hogy Arisztotelész *Politikája* a modern politikai társadalomelmélet antik megelőlegezésének fogható fel. Ennek további részletezése helyett területmi okok miatt, kénytelen vagyok ismételen egy korábbi, megalapozáselméleti tanulmányomra hivatkozni, melyben Arisztotelészt mint a normákat (az igazságosságot) antropológiailag megalapozó gondolkodót mutattam be. Úgy tűnik, Karácsony András kritikai észrevételekkel együtt sem vitatja, vagy legalábbis vitára érdemesnek tekinti a társadalomelméleti paradigmák történeti változására vonatkozó vázlatomat. Pokol Béla álláspontja ezzel szem-

ben a radikális elutasítás. Kritikai írásának és hozzászólásának indítékát az szolgáltatja számára, hogy úgy látja: a vitaindító tanulmány szembehelyezkedik a modern tudományok immár több mint két évszázados hagyományával, és csatlakozik azokhoz az újabb keletű elméleti törekvésekhez, amelyek – mintegy visszafordítani akarván az elmélettörténet és a társadalomtudományok történeti menetét – felvetik az 1800-as éveket megelőző normatív tudományosmény lehetőségét, sőt szükségességét. Nos, Pokol Béla hivatást érez arra, hogy szembe szálljon e múltba forduló szándékkal, és hogy megvédje a társadalomtudományok és a társadalomelmélet kognitivitását. Észreveszi ugyan, hogy a kritizált tanulmány explicit megfogalmazása is azt az álláspontot képviseli, hogy nem lehet a mai viszonyokat a kognitív fordulat előtti (normatív) politikai filozófiák alapján elemezni. Úgy véli azonban, a tanulmány már azzal is megteszi a döntő lépést visszafelé, hogy a társadalomelmélet paradigmatiskus változásainak koncepciójával (filozófiai, gazdasági, szociológiai, politikai) elfedi a szóban forgó kognitív fordulat jelentőségét és relativizálja vívmányait. Ezt a benyomást erősíti – Pokol szerint – az, hogy a tudományos szemléletnek a mondott időben bekövetkezett nagy átalakulását hangsúlyozó kijelentéseit közhelynek (lapos igazságnak) nevezem. A nagy transzformáció eredményének és jelentőségének elvitatása, sőt a vívmányok visszavétele láttán Pokol Béla elemző apparátusát a társadalomtudományok védelmében – ezen belül kiemelten a gazdasági és szociológiai társadalomelméletek megkülönböztetése ellenében – mozgósítja. Eközben azonban a mozgósítás lendülete olyan irányokba tereli, amelyekben célszerű lett volna valamelyest körültekintőbben elemeznie. A körültekintő elemzés hiányának első szemléletes példáját mindjárt a – mintegy előkészítő csapásnak szánt – bevezető megjegyzésében bemutatja. Szerinte ugyanis: egyszerű kritikai feladat lehetne az igazság (és az igazságosság) fogalmának (Pokol szerint) következetlen és zavaros használatát kimutatni a vitabevezetőben, például a hatalom, a jog és az uralom fogalmaival összefüggésben. Csakhogy, amennyiben kiterjedt volna Pokol kritikai figyelme egyrészt az emberi együttélés történetileg különböző szerveződési formáira, másrészt pedig a társadalomelmélet (korábban csupán felsorolt, ám a vitaindító tanulmányban részletebben bemutatott) módszertani elveit figyelembe vette volna, illetve az említett különböző történeti formák belső tagoltságát és szintjeit (vagyis kiemelten a többszintűség elvét) külön is megfontolja, akkor más következtetésre juthatott volna. Kiderülhetett volna például, hogy a kritika egyszerűnek látszó feladata, bizony, korántsem olyan „egyszerű”. Az elemzés és a fogalmi apparátus annak belátásától válik a hamari kritikus számára bonyolulttá, hogy az emberi együttélés különböző formái egy-egy alapvető ellentmondás mentén szerveződnek, melyek nem ad hoc jelennek meg, hanem az emberi létezés alapvetően ellentmondásos jellegéből, vagyis egy hosszú történeti fejlődésből kifejeződött antropológiai alapstruktúrából fakadnak. A relációantropológiai gondolat kiindulópontja ennek a sajátos, emberre



jellemző viszonyrendszernek fogalmi-elméleti rekonstrukciója. És minthogy az emberi együttélés különböző történeti formáiban meghatározó jelentőségű ellentmondások feloldása állásfoglalást, vagyis normatív elveket feltételez, ezért ezek az elvek (mint az igazság és az igazságosság), valamint intézményes érvényesítésük módjai (következésképpen: az ezeknek megfelelő elméleti kategóriák) szintén változnak. Valóban, a vizsgálódás helyenként fáradtságos munkája helyetti rövidre zárt, kategorikus kijelentéseken túl: tessék elemzően kipróbálni!

Ugyancsak a kritikai indulat által túlvezérelt gondolatmenet futtatja vakvágányra Pokol Bélának egy másik, ütősnek szánt eszmefuttatását is. Ebben a szociológia elméleti teljesítőképességére, illetve ennek kimerülésére vonatkozó megállapításnak a logikai zavarát igyekszik bemutatni. Pokol szerint a vitaindító egyszer elismeri, másszor elvitatja a szociológiai elmélet lehetőségét, illetve teljesítményeit. Az ellentmondás – véli Pokol – a szociológiaelméletek történetének és általában a tudomány történetének a nem kellő ismeretéből fakad: a tudományt a viták viszik előre – közli. Íme, ismét egy önmagában semmit sem bizonyító, ezért üres általánosság. Ám a zavar vélelmezése és az elméleti irányzatok vitáira hivatkozás hátterében komoly meg nem értési probléma áll. Nevezetesen az, hogy Pokol Bélát kritikai hevülete átlendítette a társadalomelmélet (közelebbről a társadalomelméleti paradigmák) és a társadalomtudományok diszciplináris elméletei közötti (a vitaindítóban, valamint valamennyi kapcsolódó korábbi tanulmányomban világosan definiált) megkülönböztetés megértésének lehetőségén. Pokol Bélának ezúttal is (csakúgy, mint további bírálatának megfogalmazása során) láthatólag nehézségei vannak a társadalomelmélet és a diszciplináris elmélet, valamint más, idekapcsolódó (például a politikai filozófia és a politikai társadalomelmélet) közötti megkülönböztetéssel.

### 3. A leírás és a normativitás kölcsönös egymásrautaltságáról

Az iménti elővágásokat követően Pokol Béla áttér a vitaindítóban foglaltak valamelyest rendszerezettebb bírálatára. Voltaképpen három, egymáshoz lazán és nem minden ellentmondás nélkül kapcsolódó alaptézisre építve fogalmazza meg kritikáját. Az első tézis szerint az 1800 évektől kezdődően a társadalomtudományok fejlődését a kognitív ténykutatás és ezekből (nyilván a megismert tényekből – *B. I.*) kauzális összefüggések és fogalmak feltárása vitte előre, miközben a korábbi normatív szemlélet az ideológiákba (vagyis a tudományokon kívüli területekre) szorult vissza. E tézisre támaszkodva érvel Pokol a gazdasági és szociológiai társadalomelmélet megkülönböztetésével szemben. Közben azonban egyrészt nagy jelentőségű elmélettörténeti események sora iktatódik ki a gondolatmenetből, mindenekelőtt persze Marx és Max Weber vele folytatott sokéves elméleti polémiaja. Másrészt e szelektívi-

tástól korántsem függetlenül a ténykutatás és a pozitív szemlélet egyoldalúsága következtében homályba vesznek a gazdasági társadalomelmélet kulcsfogalmai, mint például a gazdasági társadalomalakulat fogalma.

Miután az első tézis betöltötte iménti, a társadalomelmélet történetét egyetlen dimenzióra redukáló szelektív szerepét, Pokol Béla a második tézisében megállapítja, hogy mégiscsak lehetségesek voltak, sőt újraéledőben vannak a tudományos jelentőséggel bíró (vagy legalábbis tudományos igényű felépítésű) normatív elméletek, jóllehet „felerészben” a kognitivitás uralma alá helyezve. A Pokol által említett példák közül következtetve a „felerészben” kifejezés – úgy tűnik – a kognitív és a normatív megközelítések és elméleti teljesítmények kapcsolatát és egymásrataltságának tézisét „fejti ki”. Talán legszemléletesebb példája ennek az általa – habár csak „felerészben” – felidézett történet: Lawrence Kohlberg az egyén erkölcsi fejlődésének fokozataira irányuló kognitív kutatásaihoz jórészt Rawls normatív igazságosságelméletéből merített inspirációt, majd Habermas Kohlberg kognitív elméletét normatív elméleti pozícióból kiindulva tette pontosabbá. Nem is lehetett olyan egyszerű a normativitás és kognitivitás eme elmélettörténeti sorrendjében (Rawls normatív elmélete, majd Kohlberg kognitív elmélete, végül Habermas normatív elmélete) és egymásra támaszkodásában kifejeződő kölcsönösen inspiratív hatás nyomon követése helyett a kognitív elmélet alárendelő erejét kimutatni. Mindenesetre: a tényleges hatástörténet „megfelezése” mindenképpen szükséges volt hozzá. Ezzel együtt mégis ez az a pont, illetve Pokolnak ez a tézise az, ahol nézeteink a leginkább közelíthetők egymáshoz. Jóllehet, ezt a megállapítást Pokol Béla minden bizonnyal elutasítaná. Mégpedig azért, mert a vitaindító tanulmányban vázolt álláspont alap gondolatát lendületesen félreérti: a tanulmány nem azt vitatja, hogy létezik-e, vagy sem szociológiai elmélet, még csak nem is az a kérdés, hogy vajon az ettől megkülönböztetett szociológiai társadalomelmélet fő tendenciája „kognitív” tapasztalati, pozitív-leíró jellegű-e, vagy sem. Még az az állítás sem lelhető fel a vitabevezetőben (és a megelőző írásaimban), hogy az empirikus szociológiai kutatás és a pozitív-kognitív szociológiai elmélet teljességgel mellőzi az általa vizsgált viszonyok és tendenciák kritikai elemzését. Álláspontom szerint ugyanis valójában *minden* valamennyire is jelentős elméleti teljesítmény kognitív és normatív szempontok összekapcsolása. A kérdés „csak” az, hogy ez miképpen történik, és az elméletalkotónak mi a viszonya ehhez az összekapcsoláshoz. Szélső eseteket említve: lehetséges a normatív megközelítés kizárólagosságára törekedni (mint pl. az utópiákban), s ekkor az elmélet leíró-kognitív dimenziója az elméleten (jelen esetben az utópikus konstrukción) kívülre kerül. Így csak az elmélet társadalmi-történeti kontextusának külön vizsgálata során mutathatók ki azok a reálviszonyok és feltételek, amelyek kognitív módon teszik értelmezhetővé a szóban forgó elmélet leíró jellegű értelmezését. Az – itt csak modellszerűen felidézhető – másik esetben a kognitív-leíró elmélet alkotója módszeresen törekszik megtisztítani elméletét nor-



matív dimenziójától, s ekkor ismét csak külön elemzéssel mutatható ki az elmélet közvetett normatív – rendszerint a tényszerűen elemzett viszonyokhoz ragaszkodás – dimenziója. Habár a normatív-kritikai és a leíró-kognitív dimenziók összefüggésének akár vázaltszerű részletezésére sincs mód e helyen, mégsem hagyható el annak említése, hogy a társadalomelméletben a normatív és a kognitív dimenziók valamelyikének túlsúlya (e kötetben Luhmann elméletének kritikai elemzése is utal rá) – habár közvetlenül az elméletalkotó tudatos törekvésének az eredménye – korántsem független annak a társadalomnak a rendszerszerűen folyamatos működésétől, illetve e működés ugyancsak rendszerszerű zavaraitól, amelyek között az elméletalkotó tevékenykedik. Pokol Béla fejtegetéseinek problémája a leíró-kognitív szemléletmódnak a kizárólagossági igényében, s ennek az igénynek az érvényesítésében, elméleti-módszertani állásponttá emelésében van. Továbbá e szemléletmód dominanciájának lényeges szerepe van abban, hogy a társadalom szociológiai vizsgálata féloldalassá válik (és vált). Ez meghatározó szerepet játszott (és játszik) a társadalomelemzés és a társadalomkritika elméleti horizontjának radikális beszűkülésében.

Az említett kizárólagossági igényt legvilágosabban Pokol Béla a harmadik tézisében fogalmazza meg. Miután – Pokol legalábbis úgy véli – sikerült a társadalomelméleti szemléletmód normatív oldalát, kérdésfeltevésével, elemzési módszerével, műfajával és művelőivel egyetemben, a hitvilágba és az ideológiába átpasszírozni, kijelenti: ha a realitás tényei nem teszik racionálisabbá az itt folyó (tudományon kívüli) vitákat, akkor ezeket az ideologikus álláspontokat és vélekedéseket kell megváltoztatni, nem pedig a tudomány kognitív tisztaságát kell támadni. Mármint kézenfekvő és túlságosan is csábító lenne azon elmélkedni valamelyest, hogy Pokol Béla a tiszta kognitív tudomány védelmét szolgáló és a normativitás ellen kihegyezett tézisét határozott és kategorikus normatív követelményként fogalmazza meg. Ez a válasz azonban éppolyan destruktív jellegű lenne, mint az ő eredeti kritikája. Úgy gondolom, messzebbre visz a vitaindító megértésében, ha helyett, a jelenlegi terjedelmi korlátok adta lehetőségekhez mérten, megkísérelem a leíró és a normatív szemléletmód kapcsolódásának, valamint e változás dinamikája történeti szituáltságának további differenciálását. Ennek érdekében célszerű lesz ismét felidézni a Pokol Béla által hivatkozott elmélettörténeti fordulatot. Pokol erősen nehezményezi, hogy a PTI-ben lefolytatott vitát megelőző személyes levelezésünkben az 1800-as évektől datálható kognitív-pozitív irányban lezajlott fordulattal kapcsolatos ismertetését – elismerem: valóban, érvelő indokolás nélkül – helytálló, ámde lapos megállapításként jellemeztem. Azt állítom ugyanis, hogy mivel a társadalomról szerzett ismeretek a társadalom önmagáról szerzett tudását alkotják, a társadalomtudományok története – beleértve kiváltképpen a tudománytörténet nagy fordulatait – nem csupán tiszta tudománytörténeti, hanem társadalomtörténeti folyamat is. Auguste Comte például, akire Pokol Béla nyomatékkal hivatkozik, a szociológiai tár-

sadalomelmélet egyik kezdeményezőjeként még egészen pontosan értette az imént említett összefüggést, és meghatározó jelentőségűnek tekintette. Ezért a régi rendszer, vagyis a feudalizmus felbomlásának és válságának elmélyülésével hozta összefüggésbe a normatív kritika korának kiteljesedését. Ebből kiindulva, a pozitív organikus szempontú szociológia mellett a válságot (reménye szerint) véglegesen megoldó új rendszer stabilizálásának érdekében érvelt. Comte-nál tehát a társadalomismeret és a társadalmi folyamatok, valamint azok megértése közös töről fakadnak. Azóta – legalábbis Pokol Béla érvelése alapján úgy tűnik – ismeret és értés ezen az igen fontos, sőt alapvető területen igencsak messze kerültek egymástól.

#### 4. A normák megalapozásáról

A PTI-ben rendezett vitában többen felvetették, hogy a vitaindító alapállása leginkább a zárófejezet felől közelítve lenne megérthető. Ez megszívvelendő javaslat, mert a tanulmány – és annak alapja, a sokéves kutatási program – elméleti kiindulópontja valóban az, hogy a globális folyamatokat dinamizáló modern kapitalizmus a maga által létrehozott eszközökkel meg nem oldható válságba jutott és globális válságot generált. Mindaddig, amíg a nyugati típusú modern világ ellentmondásait a szociális alrendszerek egymás közötti kapcsolódásának mechanizmusai és a kulturális minta rutinszerű követése fel tudta dolgozni, addig rákérdezés nélkül volt működtethető és követhető a pozitív szellem, az organikus szemléletmód, a megfigyelői-leíró módszer és a kognitív tudományok (az imént Comte nevével jelzett) kizárólagosságának elméleti programja. De az ellentmondások jellege és természete megváltozott és az egymásba szövődő válságok globális válsággá álltak össze. Az emberi életre még alkalmas környezet globális léptékű átalakulása, a természeti erőforrásoknak a szükségletek rendszerszerű kumulációja által előidézett kimerülése, a közjavak elégtelensége mellett az egyéni felhalmozás korlátozatlansága, a túlnépesedés, az egymással össze nem egyeztethető életformák közötti immár nyílt és folyamatos háborúk, a problémák megoldásának közvetlen-praktikus eljárásai és hosszabb távú problémageneráló következményei közötti szisztematikus ellentmondások (a felsorolás korántsem teljes) új helyzetet teremtettek. A rendszerleíró pozitív tudományok megfigyeléseit – beleértve az ellentmondások feloldásának eddigi, hallgatólagosan elfogadott vagy előfeltételezett normatív elveit, továbbá ezek megfigyelését és leírását is – mindinkább magára a rendszerre vonatkozó kérdések egészítik ki, majd váltják fel. Ennek következménye az, hogy a rendszerszintű normatív szemléletmóddal szakító szociológia a globális rendszerválság folyamatában nem csupán elveszíti társadalomelméleti potenciálját, hanem maga is a válság áldozatává lesz: mindinkább erősödik az elméleti nihilizmus, mi-



közben a globális válság elméleti tematizálása a (szak)szociológiai, kognitív elmélet látóhatáránál átfogóbb szemléletmódot követel. Következésképpen, a társadalomelmélet „visszanormativizálásának” látszata mögött az emberi lét és nemlét alternatívái között eligazító normák szociológián túli keresésének és megfogalmazásának kísérletei állnak. Comte tézisének „előreolvasata” immár így hangzik: olyan helyzetben, amikor a sokféle módon tagolt emberi világ ellentétei és ellentmondásai az emberi együttélés valamennyi formáját egyaránt veszélyeztető masszív (nem)létfeltételekké álltak össze, az organikus, pozitív, kognitív társadalomtudományok elkerülhetetlenül elvesztik társadalomelméleti potenciáljukat. A rendszerválságban (ismét) eljön a normatív kritika korszaka. A szociológiai társadalomelmélet érvényességvesztésének eme tézisének Karácsony András súlyos megállapításnak tekinti írásában, merthogy szerinte az ezzel (vagyis a kognitív-ténykutató szociológiával) szemben álló kritikai-normatív álláspontból veszélyes következtetés adódik. Mégpedig az, hogy a létező társadalom csak annyiban lesz érdekes az elméleti vizsgálódás számára, amennyiben megalapozható általa egy másféle társadalom képe. Ez a megállapítás azonban további differenciálást igényel, mert a Karácsony András által megfogalmazott probléma, vagyis a normatív kritikának a „létező társadalomhoz” való viszonyára vonatkozó kérdés, több részre tagolódik. Az alaphelyzet ugyan minden esetben az, hogy a rendszer kritikájának túl kell mennie az éppen létező társadalmi berendezkedésen és ehhez a rendszeren kívüli támpontokat kell találnia. Ennek a rendszeren túlra vezető normatív megközelítésnek azonban legalább négy alapesete különböztethető meg. Elsőként említhető az a típusú kritika, amire Karácsony észrevétele közvetlenül is utal. Vagyis az, amely az éppen létező társadalommal szembeni alternatívaként (leginkább a fennállónak mintegy ellentételezettjént) egy másik társadalmi berendezkedés modelljét szerkeszti meg. Itt valóban élesen jelenik meg a Karácsony által jelzett szemléletbeli probléma. De talán nem kell különösebben érvelni amellett, hogy a vitaindító tanulmányban vázolt kutatási program élesen szemben áll a rendszerkritikának ezzel a típusával. A társadalomkritikának ettől eltérő, másik típusát jelenti az a transzcendentálkritikának nevezhető elemzés, amely kiindulópontját olyan elvre vagy elvekre építi, amely(ek) túlvezet(nek) az éppen létező társadalom berendezkedésén, de amely(ek) a Karácsony által Platónhoz kapcsolt elméleti tradíciót folytatja (folytatják) és a kritika elveinek alapját az ember világán, a társadalmon kívül keresi(k). Ámde a relációantropológiai koncepció és a politikai társadalomelméleti álláspont immanenciátézise éppen ennek a kritikai magatartásnak az alternatíváját foglalja magában. Ismét más típust képvisel a kritikának az az ága, amely tényként megállapítja, hogy lehetségesek, sőt vannak is a társadalomban kritikát megalapozó normák, le is írja ezek érvényesülésének körét, de rögzíti, hogy ezek a normák a rendszer működésének szabályai alá vannak rendelve. Ehhez az ál-

lápontához áll közel Pokol Béla felfogása. Végül, a kritikának a politikai társadalomelmélet irányába vezető ágán bontakoztak és bontakoznak ki azok a kísérletek, amelyek egyrészt a leíráson túl, másrészt a transzcendenciával szemben a normák társadalomtörténeti megalapozásának lehetőségét kutatják. Megjegyzendő: ez utóbbi csoportba sorolható eddigi kísérleteket áttekintve Robert Alexy – még a múlt század nyolcvanas éveinek első felében – alapos elemzésnek vetette alá a normamegalapozás akkor legjelentősebb elméleti stratégiáit, és arra a következtetésre jutott, hogy – jórészt reflektálatlan előfeltevései miatt – valamennyi koncepció lényeges pontokon újragondolásra szorul vagy éppenséggel tarthatatlannak bizonyul. Alexy megállapítását akceptálva a már többször említett társadalomelméleti kutatási programom keretén belül egy új megközelítésre vállalkoztam: általában a normák és az értékek szférájának, különösen pedig az igazságosság elveinek és történeti változásainak megalapozását az új módon definiált antropológiára, nevezetesen a relációantropológia koncepciójára építve fejtettem ki. Megalapozáselméleti szempontból a relációantropológiai alapstruktúra nem más, mint az ember sok százezer éves (visszaeséseket, el- és leágazásokat, újbóli nekilendüléseket magában foglaló) előtörténetében struktúrákká stabilizálódó viszonyának fogalmi-elméleti rekonstrukciója. A relációantropológiai megközelítés a „tesztelések” során megbízható kiindulópontnak bizonyult az igazság és az igazságosság újabb keletű elméleteinek kritikai elemzésében, továbbá konstruktív elvként is alkalmazhatónak tűnik az igazságosság elveinek újradefiniálásában. Ezért, habár kritikusaim figyelmét a legkevésbé sem keltette fel a megalapozás eme új koncepciója, közvetve mégis megbízható támpontként szolgál számomra a mostani válasz megfogalmazásában is.

### Zárásgondolatként

Úgy vélem, hogy a társadalomelmétről, s ezen belül a társadalomelméleti paradigmák változásáról folytatott vita jelentőségét és aktualitását nem maga az elmélet, hanem a modern globális világ válsága és e válság tudata adja meg. A felvilágosodás történelemfelfogásának azt az optimizmusát, melyet a „nem tudják, de teszik” tézis oly plasztikusan fejezett ki, napjainkra a válság tudata és a válság leküzdhetősége iránti kétség foglalta el. A globális világban olyan makromechanizmusok működnek, amelyeken megtörik a válságot előidéző, egyes ellentmondások felszámolását célzó igyekezet. A „tudják, de nem teszik” pesszimizmusa terjed: a globális világban létproblémáival küszködő ember tisztában van azzal, hogy eddigi életét és életmódját alapvetően meg kell(ene) változtatnia, mégis makacsul ragaszkodik eddigi céljaihoz, eszméihez és megszokott életrendjéhez. Számomra ez a vita újabb megerősítést adta annak a meggyőződésnek, miszerint a társadalomelmé-



let jelenleg meghatározó (szociológiai) paradigmájának új irányba, a politikai társadalomelmélet irányába fordítása feltétele annak, hogy az elméletnek (beleértve a diszciplináris elméleteket is) érdemi mondanivalója lehessen ebben az önmagával meghasonlott és önmagát veszélyeztető világban.





# Irodalom

- Ackerman, B.: 1980. *Social Justice in Liberal State*. Columbia University Press, New York.
- Ackerman, B. – Alstott, A.: 1999. *The Stakeholder Society*. Yale University Press, New Haven – London.
- Albert, H.: 1969. *Traktät über kritische Vernunft*. J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Alexander, J.: 1986. *Habermas' neue Kritische Theorie*. In: Honneth, A./Joas, H. (Hg.): *Kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 73–109.
- Alexy, R.: 1995. *Recht, Vernunft, Diskurs*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Altvater, E./Mahnkopf, B.: 1997. *Grenzen der Globalisierung*. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Anderson, E.: 1999. *What is the Point of Equality?* Ethics, Nr. 109.
- Annas, J.: 1993. *Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York – Oxford.
- Apel, K.-O.: 1976 *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Apel, K.-O.: 1989. *Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*. In: Honneth, A. – McCarthy, Th. – Offe, C. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Arisztotelész: 1969. *Politika*. (Ford: Szabó M.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész: 1987. *Nikomakhoszi etika*. (Ford: Szabó M.) Európa Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész: 2002. *Metafizika*. (Ford: Szalay-Nagy Lajos) Lectum, Budapest.
- Axelrod, R.: 1984. *The Evolution of Cooperation*. The Free Press, New York.
- Bader, V. – M.: 1989. *Max Webers Begriff der Legitimität. Versuch einer systematisch-kritischen Rekonstruktion*. In: Weiß, J. (Hg.): *Max Weber Heute*. 296–334. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Bailey, A. M. – Llobera, J. R. (eds.): 1981. *The Asiatic Mode of Production*. Routledge & Kegan Paul, London–Boston–Henley.
- Balogh I.: 1979. *A társadalmi információ*. Gondolat, Budapest.
- Balogh I.: 1999. *A forradalmi ész kritikája*. Budapest, TTI.
- Balogh I.: 2007. *Igazságosság és politika*. 2. kiad. L'Harmattan, Budapest.

- Balogh I.: 2008. *A társadalomrendszer mint kommunikáció*. Niklas Luhmann az erkölcsi és az ökológiai válságról. MTA PTI, Budapest.
- Balogh I.: 2010. *Politikai társadalomelmélet*. Politikatudományi Szemle, 1. sz.
- Balogh I. – Karácsony A.: 2000. *Német társadalomelméletek*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Bangó J.: 2008. *A német elméleti szociológia újabb trendjeiről*. In: Útkeresés a posztmodernben. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Achen–Budapest, 165–181.
- Bangó J.: 2003. *Theorie der Sozio-region*. Logos, Berlin.
- Bangó J.: 2004. *A luhmanni életm panorámája*. Rejtjel, Budapest.
- Baranzke, H.: 2002. *Die Idee der Menschheit in deiner Person*. Paragrana, International Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 11. Heft 2. 62–95.
- Barker, D. – Plummer, N.: 2005. *Turing Machines*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring).
- Bernhard, P.: 1991. *Rationalität, Recht und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Brunzel B.: 2008. *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése, és az elmélet politikatudományos és politikafilozófiai vonatkozásai*. Budapest, Kézirat.
- Bartelbroth, T.: 1996. *Begründungsstrategien*. Akademie Verlag, Berlin.
- Baynes, K.: 1992. *The Normative Ground of Social Criticism*. State University of New York Press, Albany.
- Beck, U.: 1988. *Gegengifte*. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S. (eds.): 1994. *Reflective Modernization*. Polity Press, Oxford.
- Bergler, A.: 1999. *Kommunikation als systematische und dialektische Operation*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Hegel und Luhmann. Herbert Utz Verlag, Wissenschaft, München.
- Bertalanffy, L. v.: 1969. *Az általános rendszerelmélet problémái*. In: Kindler J. – Kiss I. (szerk.): *Rendszerelmélet*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 25–30.
- Boda Zs.: 2004. *Globális ököpolitika*. Helikon, Budapest.
- Böckenförde, E.-W.: 1992. *Staat, Verfassung, Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Böhme, H. – Böhme, G.: 1985. *Das Andere der Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Brown, G. S.: 1994. *Laws of Form*. Bohmeier, Leipzig.
- Cohen, G. A.: 1982. *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Oxford University Press, Oxford – New York.



- Colvin, P.: 1977. *Ontological and Epistemological Commitments and Social Relations in the Sciences*. In: Mendelsohn, E. – Whitley, R. (eds.): *The Social Production of Scientific Knowledge*. *Sociology of Science*. Vol. I. 103–128. Reidel, Dordrecht.
- Daniels, N.: 1989. *Reading Rawls. Introduction*, Stanford University Press, Stanford–California.
- Daniels, N.: 1989. *Equal Liberty and Equal Worth*. In: Daniels (ed.): *Reading Rawls*. Stanford University Press, Stanford–California.
- Dasman, R.: 1972. *Planet in Peril*. Penguin, Middlesex.
- Dunn, S. P.: 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Routledge & Kegan Paul, London–Boston–Melbourne–Henley.
- Durkheim, E.: 2003. *A vallási élet elmei formái*. L'Harmattan, Budapest.
- Dux, G.: 2001. *Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessuralen Logik der Moderne*. In: Dux, G. – Welz, F. (szerk.): *Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*, Leske und Budrich, Opladen.
- Dworkin, R.: 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Eder, K.: 1994. *Die Vergesellschaftung der menschlichen Natur. Ab wann gibt es menschlichen Gesellschaften?* In: Kamper, D. – Wulf, Ch. (Hg.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Farkas J.: 1993. *Lehetséges-e „Nagy Tudomány?”* Társadalomkutatás 4. sz. 5–20.
- Farkas J.: 1994. *Pörlekedő tudásméletek*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Felkai G.: 2006. *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*. I–II. Budapest, Századvég Kiadó.
- Feyerabend, P. K.: 1999. *A szakember vigasztalása*. In: Forrai G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, 219–250.
- Flannery, K. V.: 1972. *The Cultural Evolution of Civilizations*. *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol 3. 399–426.
- Foucault, M.: 1961. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. IMEC, Paris.
- Foerster, H. v.: 1964. *Biological Computers*. In: *Bioastronautics*. Macmillan Co., New York.
- Forst, R.: 1996. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Fraser, N.: 1997. *Justice Interruptus. Critical Reflexions on the 'Postsocialist' Condition*. Routledge, New York – London.
- Frietsch, J.: 2002. *Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants*. Paragrana, Band 11. Heft 2. 11–37.
- Gadamer, H.-G.: 1984. *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai G.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Gehlen, A.: 1976. *Az ember*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

- Geijssen, J. A.: 1997. *Geschichte und Gerechtigkeit. Grundzüge einer Philosophie des Mitte im Frühwerk Nietzsches*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
- Gephart, W.: 1993. *Gesellschaftstheorie und Recht*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Glaserfeld, E. v.: 1997. *Radikaler Konstruktivismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Goldman, A. I.: 2002. *Pathways to Knowledge: Private and Public*. Oxford University Press, Oxford.
- Gouldner, A. W.: 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. Harper Collins, New York.
- Günther, K.: 1988. *Der Sinn für Angemessenheit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hayek, F.: 1976. *The Mirage of Social Justice*. Law, Legislation and Liberty. Vol. 2. University of Chicago Press, Chicago.
- Hayek, F. A.: 1978. *The Political Order of a Free People*. Law, Legislation and Liberty. Vol. 3.7. University of Chicago Press, Chicago.
- Habermas, J.: 1971. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Habermas, J.: 1973. *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1973. *Die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen*. In: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 140–152. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1981. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, I–II. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1983. *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1984 [1972]. *Wahrheitstheorien*. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 127–186. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1994. *A modernség befejezetlen program*. In: *Válogatott tanulmányok*, 259–282. Atlantisz, Budapest.
- Habermas, J.: 1985. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J.: 1985. *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. In: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt/M.



- Habermas, J.: 1992. *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1996. 'Vernünftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder. In: Die Einbeziehung des Anderen, 95–127. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: 1997. *Popular Sovereignty as Procedure*. In: Bohnan, J. – Rehg, W. (eds.): *Deliberative Democracy*, 35–66. The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Habermas, J.: 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Habermas, J. – Luhmann, N.: 1971. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F.: 1968. *A szellem filozófiája*. Enciklopédia III. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, G. W. F.: 1971. *A jogfilozófia alapvonalai*. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hesse, M.: 1999. *A tudmányszociológia „er s tétele”*. In: Forrai G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*, 447–470. Áron Kiadó, Budapest.
- Hennen, M.: 1994. *Motivation als Konstrukt einer Sozialtheorie*. In: Rusch, G. – Schmidt, S. J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin, 133–171. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hindess, B. – Hirst, P.: 1983. *Pre-Capitalist Modes of Production*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Hinsch, W.: 1997. *Zur Idee des politischen Liberalismus*. John Rawls in der Diskussion. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Hobbes, Th.: 1999. *Leviatán I–II*. (Ford. Vámosi P.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Hobsbawm, E. J.: 1965. *Introduction*. In: Karl Marx, *Pre-capitalist Economic Formation*. International Publishers, New York.
- Horkheimer, M.: 1976. *Hagyományos és kritikai elmélet*. In: Papp Zs. (szerk.): *Tény, érték, ideológia*, 43–116. Gondolat, Budapest.
- Horster, D.: 2008. *Nachwort*. In: Luhmann, N.: *Die Moral der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O.: 1989. *Politische Gerechtigkeit*. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O.: 1992. *Gerechtigkeit als Tausch?* Zum politischen Projekt der Moderne. In: Lenk, H. – Maring, M. (Hg.): *Wirtschaft und Ethik*. Reclam, Stuttgart.
- Höffe, O.: 1994. *Kategorische Rechtsprinzipien*. Ein Kontrepunkt der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O.: 1999. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Verlag C.H.Beck, München.
- Husserl, E.: 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Atlantisz, Budapest.
- Ingold, T.: 1992. *Culture and the Perception of the Environment*. In: Croll, E. – Parkin, D. (eds.): *Busch Base: Forest Farm*. Routledge, London.

- Jansen, N.: 1998. *Die Struktur der Gerechtigkeit*. Nomos, Baden-Baden.
- Jörrissen, B.: 2002. *Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten*. Paragrana, Band 11. Heft 2. 176–199.
- Kamper, D.: 2002. *Die Geschoßbahn der Frage: Was ist der Mensch?* Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. Band 11. Heft 2. S. 38–50.
- Kant, I.: 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. (Ford: Berényi G.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kant, I.: 1913. *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Alexander Bernát és Bánóczi József) Franklin-társulat, Budapest.
- Kant, I.: 1982 [1800]. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Werkausgabe. Band XII. 395–690. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kant, I.: 1991. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. (Ford: Berényi G.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kant, I.: 1991. *A politikának az erkölccsel való egyezéséről a közjog transzcendentális fogalma alapján*. (Ford: Vidrányi Katalin) In: Történetfilozófiai Írások. ICTUS, Szeged.
- Kant, I.: 1997. *Történetfilozófiai írások*. (Ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin) ICTUS, Szeged.
- Kant, I.: 1997. *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. In: Kant, I.: Történetfilozófiai írások. (Ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin) 167–212. ICTUS, Szeged.
- Kant, I.: 2002. *Antropológiai írások*. (Ford. Mesterházi Miklós) Osiris Kiadó, Budapest.
- Karácsony A.: 1995. *Bevezetés a tudásszociológiába*. Osiris–Századvég, Budapest.
- Karácsony A.: 2000. *A jog társadalomelméleti leírása (Niklas Luhmann)*. In: Karácsony A.: Jogfilozófia és társadalomelmélet. Pallas Studio/Attraktor Kft., 154–200. Budapest.
- Kersting, W.: 1999. *Gleiche gleich und Ungleiche ungleich: Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit*. In: Dornheim, A. – Franzen, W. W. – Thumfahrt, A. – Waschkuhn, A. (Hg.): *Gerechtigkeit*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Kersting, W.: 2000. *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart–Weimar.
- Kersting, W.: 2002. *Kritik der Gleichheit*. Velbrück Vissenschaft, Weilerwist.
- Kettner, M.: 1997. *Otfried Höffes transzcendentál-kontrektualistische Begründung der Menschenrechte*. In: Kersting, W. (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kirk, G. S.: 1993. *A mítosz*. Holnap Kiadó, Budapest.



- Knorr-Cetina, K.: 1981. *The Manufacture of Knowledge*. Pergamon Press, Oxford.
- Koller, P.: 1994. *Soziale Gleichheit und Gerechtigkeit*. In: Müller, H.-P. – Wegener, B. (szerk.): *Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit*. ARSP Beiheft Nr. 56. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Koller, P.: 1995. *Soziale Güter und Soziale Gerechtigkeit*. In: Koch, H. J. – Köhler, M. – Seelman, K. (szerk.): *Theorien der Gerechtigkeit*. Leske-Budrich, Opladen.
- Koller, P.: 1997. *Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates*. In: Kersting, W. (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Koller, P.: 2002. *Was ist und was soll soziale Gleichheit*. In: Schmücker, R. – Steinvorth, U. (Hg.): *Gerechtigkeit und Politik*. Akademie Verlag, Berlin.
- Kolm, S.-H.: 2003. *Distributive Justice*. In: Goodin, R. E. – Pettit, P. (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford.
- Korten, D. C.: 1996. *Tőkés társaságok világalalma*. Magyar Kapu/EKF, Budapest.
- Krader, L.: 1974. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Van Gorcum, Assen–Amsterdam.
- Krader, L.: 1976. *Dialectic of Civil Society*. Van Gorcum, Assen–Amsterdam.
- Krebs, A.: 2000. *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Laszlo, E.: 1974. *Preface*. In: Taschdjian, E. (ed.): Bertalanffy, L. v.: *Perspectives on General System Theory*. George Braziller, New York.
- Laszlo, E.: 1996. *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*. Hampton Press, Cresskill.
- Laudan, 1999. *Az elméletek kutatási hagyományokig*. In: Forrai G. – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest.
- Levy-Strauss, Cl.: 2001. *Strukturális antropológia I–II*. Budapest, Osiris.
- Lévai I.: 2006. *A komplex vilárendszer evolúciója*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Lopreato, J. – Crippen, T.: 1999. *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*. Transaction Publishers, New Jersey.
- Lochmann, G.: 1994. *Beobachtung und Konstruktion von Wirklichkeit*. Bemerkungen zum Luhmannschen Konstruktivismus. In: Rusch, G. – Schmidt, S. J. (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Delfin, 205–220. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1971. *Wahrheit als Kommunikationsmedium*. In: Habermas, J. – Luhmann, N.: *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*. In: Habermas, J. – Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 291–405. Suhrkamp, Frankfurt/M.

- Luhmann, N.: 1987. *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1989. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* III. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1989. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* III. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1990. *Ökologische Kommunikation*. Kann die Moderne Gesellschaft sich auf ökologisch Gefährdungen einstellen? Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann, N.: 1993. *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* I. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* II. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Band I–II. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1999 [1990]. *Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról*. In: Karácsony A. (szerk.): *Látom azt, amit te nem látsz*. Osiris-Gond, Budapest.
- Luhmann, N.: 2000. *Die Politik der Gesellschaft*. André Kieserling (Hg.). Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 2002. *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 2008. *Die Moral der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Luhmann, N.: 1992. *Látom azt, amit te nem látsz*. (Szerk. Karácsony A.) 244–245. Osiris, Budapest.
- Lukács Gy.: 1985. *A társadalmi lét ontológiája*. I–III. Akadémiai–Magvető, Budapest.
- MacIntyre, A.: 1999. *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest.
- MacIntyre, A.: 1996. *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London.
- Malinowski, B.: 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Anchor Books, Middlesex.
- Mannheim, K.: 1964. *Wissenssoziologie*. Luchterhand, Berlin.
- Mannheim, K.: 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. (Ford. Bognár Virág) Osiris, Budapest.
- Marx, K.: 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Marx, K.: 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* I–II. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Marx, K. – Engels, F.: 1976. *Német ideológia*. Művei 3. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Márkus Gy.: 1966. *Marxizmus és antropológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest.



- Meadows, D. L.: 2000. *Es is zu Spät für eine nachhaltige Entwicklung*. In: Krull, W. (Hg.): *Zukunftsstreit*, 125–149. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Meadows, D. H. – Meadows, D. L. – Randers, J. – Behrens, W. B.: 1972. *Limits to Growth*. Universe, New York.
- Mezei B.: 1998. *Utószó*. In: Edmund Husserl, *Az európai tudományok válsága II.* 261–330. Atlantisz, Budapest.
- Milton, K.: 1996. *Environmentalism and Cultural Theory*. Routledge, London – New York.
- Münch, R.: 1984. *Die Struktur der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Münch, R.: 1988. *Theorie des Hadelns*. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Münch, R.: 1991. *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Münch, R.: 1998. *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Münkler, H. – Llanque, M.: 1999. *Konzeptionen der Gerechtigkeit*. Nomos, Baden-Baden.
- Offe, C.: 1972. *Demokratische Legitimation der Palnung*. In: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Ohnsorge-Szabó L.: 2003. *Ökológiai gazdaságtan és monetarizmus*. L'Harmattan, Budapest.
- O'Neill, O.: 1996. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Parijs, P. v.: 1995. *Real Freedom for All*. Clarendon Press, Oxford.
- Parsons, T.: 1967 [1937]. *The Structure of Sozial Action*. The Free Press Collier – Macmillan, New York – London.
- Parsons, T. – Shils E. A.: 1951. *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, Cambridge.
- Parsons, T. – Smelser, N. J.: 1956. *Economy and Society*. Free Press, New York.
- Pirenne, H.: 1983 [1969]. *A középkori gazdaság és társadalom története*. Gondolat, Budapest.
- Plessner, H.: 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- Pokol B.: 2004. *Szociológielmélet*. Századvég, Budapest.
- Pokol B.: 2005. *Jegyzetek az erkölcs és a morál szerepéről a modern társadalmakban*. Jogelméleti Szemle, 3. sz.
- Popper, K.: 1997. *A tudományos kutatás logikája*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

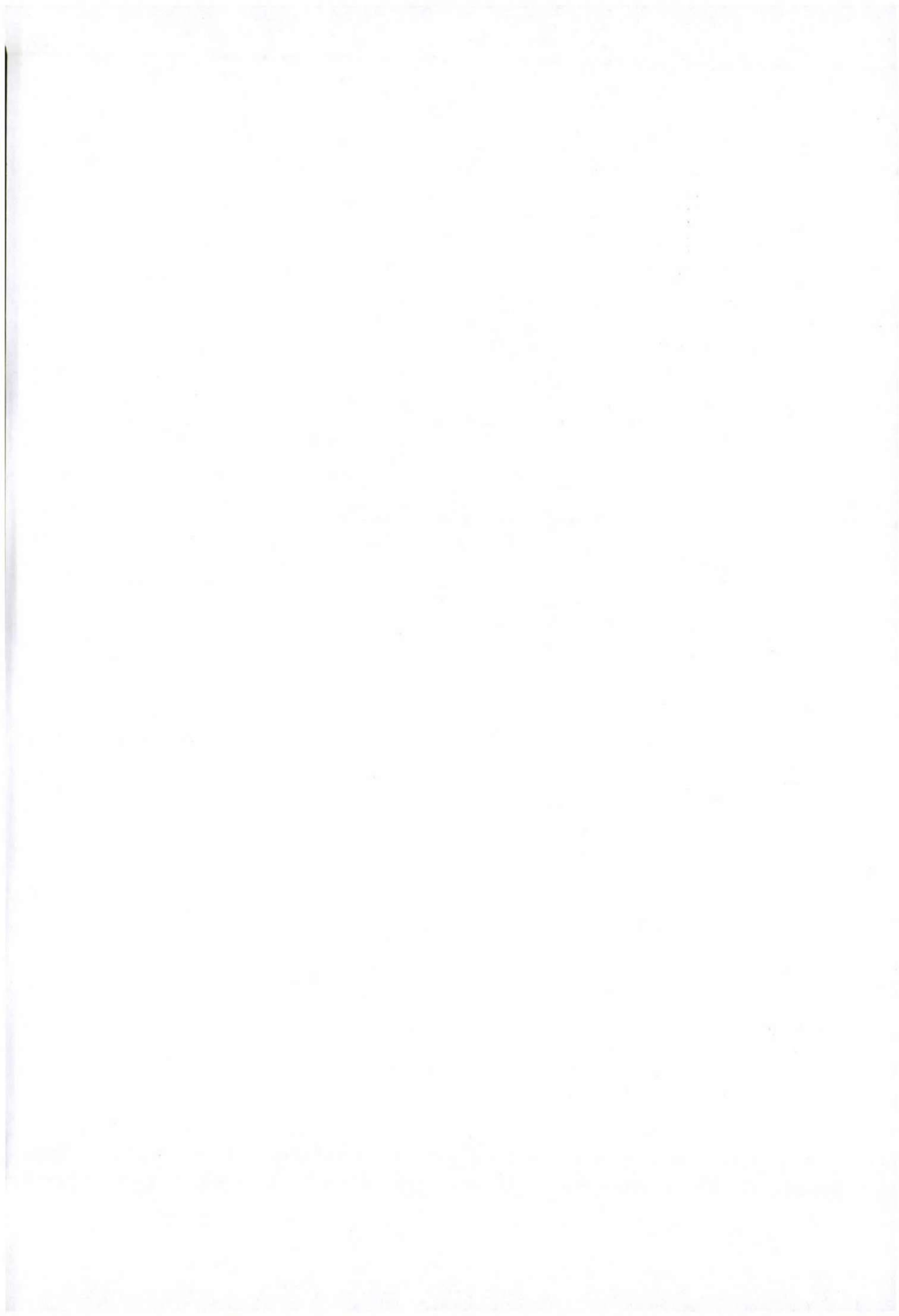
- Precht, P. – Burkard, F.-P.: 1999. *Begründung*. In: Metzler Philosophische Lexikon. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar.
- Rakowski, E.: 1989. *Equal Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Ramsey, F.: 1964. *Facts and Propositions*. In: Pitcher, G.: *Truth*. Englewood Cliffs, Palo Alto.
- Rawls, J.: 1993. *Reply to Habermas*. In: *Political Liberalism*, 372–434. Columbia University Press, New York.
- Rawls, J.: 1997. *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest.
- Rawls, J.: 1999. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Rawls, J.: 1996. *Reply to Habermas*. In: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Rawls, J.: 1999. *Collected Papers*. (ed.): Freeman, S. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Rawls, J.: 2000. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Raz, J.: 1986. *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford.
- Reese-Schäfer, W.: 2001. *Jürgen Habermas*. Frankfurt/M. – New York, Campus.
- Rickert, H.: 1896. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Roemer, J. E.: 1998. *Theories of Distributive Justice*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London.
- Rorty, R.: 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton.
- Rorty, R.: 1982. *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sahlins, M.: 1973. *Törzsek*. In: Service, E. R. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R.: *Vadászok, törzsek, parasztok*, 206–208. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Sandel, M.: 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schimank, U.: 2002. *Das zwiespältige Individuum*. Leske und Budrich, Opladen.
- Schimank, U.: 2003. *Evolution. Bemerkungen zu einer Theorie von Niklas Luhmann*. In: Giegel, H. J. – Schimank, U. (Hg.): *Beobachter der Moderne*, 117–153. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Schluchter, W.: 1991. *Religion und Lebensführung I. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Schmidt, S. J. (Hg.): 1987. *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M.



- Schmidt, S. J.: 1994. *Kognitive Autonomie und Soziale Orientierung*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Schnell, M. W.: 2001. *Zugänge zur Gerechtigkeit*. Fink Verlag, München.
- Shannon, C. E. – Weaver, W.: 1963. *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press, Illinois.
- Shapiro, I. – Brilmayer, L.: 1999. *Global Justice*. New York University Press, New York – London.
- Skinner, Q.: 1985. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge University Press. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney.
- Sturma, P.: 1997. *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München–Wien–Zürich.
- Szigeti P. – Takács P.: 1998. *A jogállamiság jogelmélete*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Takács P.: 2002. *Nehéz jogi esetek*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Tanyi A.: 2000. *Piac és igazságosság*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Tőkei F.: 1975. *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Tőkei F.: 1977. *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Tschentscher, A.: 2000. *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit*. Nomos, Baden-Baden.
- Walzer, M.: 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books Inc., New York.
- Walch, J. G.: 1726. *Philosophischen Lexikon*. Leipzig.
- Weber, M.: 1921. *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*. In: *Gesammelte Politische Schriften*. J. C. B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Weber, M.: 1922. *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Weber, M.: 1923. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I–III*. J. C. B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Weber, M.: 1970. *Állam, Politika, Tudomány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, M.: 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Wehner, B.: 1997. *Der neue Sozialstaat*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Weinberger, O.: 1996. *Diskursive Demokratie, ohne Diskursphilosophie*. Rechtstheorie, Habermas-Sonderheft, Heft 3. 227–271.
- Wellmer, A.: 1986. *Ethik und Dialog*. Suhrkamp. Frankfurt/M.

- Wellmer, A.: 2000. *Der Streit um Wahrheit*. Pragmatismus ohne regulative Ideen. In: Sandbothe, M. (Hg.): *Die Renaissance des Pragmatismus*. Velbrück Wissenschaft, Weilwist.
- Wieland, D.: 2004. *Die Grenzen der Individualisierung*. Leske und Budrich, Opladen.
- Willke, H.: 1993. *Systemtheorie*. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart–Jena.
- Willke, H.: 2001. *Atopia*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Windelband, W.: 1894. *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Young, M.: 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Zimmer, J.: 1990. *Rechtfertigung*. In: Sandkühler (Hg.): *Europäische Enzyklopedia zur Philosophie und Wissenschaften*. Felix Miner Verlag, München.





PÁRBESZÉD KÖNYVESBOLT  
(Párbeszéd Háza, VIII., Horánszky u. 20.)



Rendszeres könyvbemutatókkal, dedikálásokkal  
várjuk az érdeklődőket.

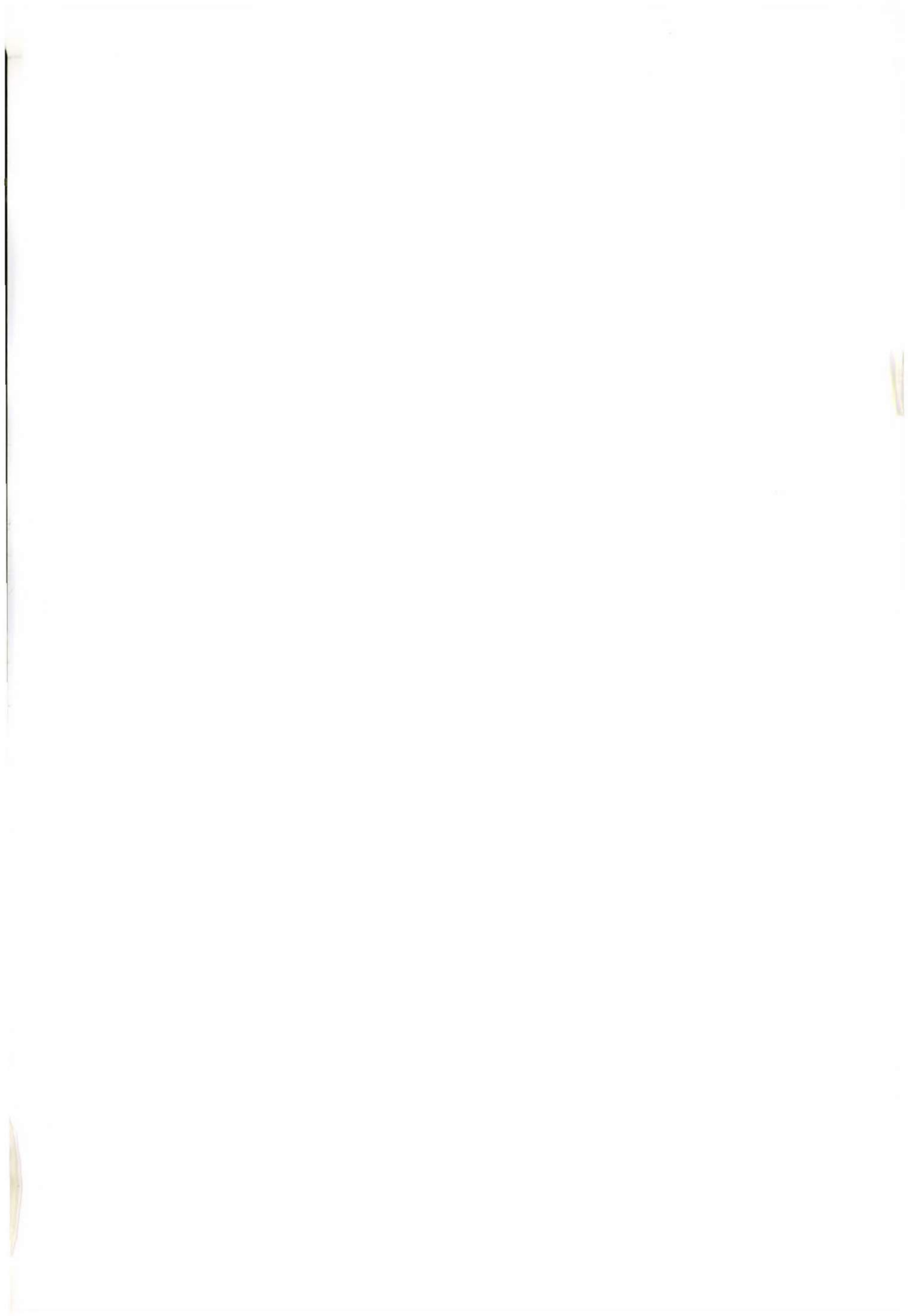
Tanárok és diákok részére  
10% engedményt adunk árainkból.  
A L'Harmattan Kiadó könyveiből 15% kedvezményt  
biztosítunk, illetve további időszakos kedvezményekkel  
várjuk kedves vásárlóinkat.

Nyitva tartás: H-P 10–18 óráig

Tel.: +36-1-445-27-75

[www.konyveslap.hu](http://www.konyveslap.hu)





A mai nyugati típusú modern társadalmat és az általa meghatározott globális világot megrázó válságok áthatják az egyének és csoportok mindennapi életét és megrendítik az emberi együttélés valamennyi formájának alapjait. A gazdasági, szociális, kulturális és orientációs válság egyfelől az apátia, a közügyek iránti közömbösség magatartását, másfelől az agresszivitás és a radikalizálódás szélsőséges megnyilvánulásait váltja ki, miközben a válságra csak a rendszer alapjainak és történetének alapos újragondolásával és elemzésével, továbbá önmaga átformálásával adható válasz. E kötet tanulmányaiban a szerző e mind sürgetőbb feladattal való szembenézést vállalja, és amellet érvel, hogy lehetséges egy, a válságból kivezető alternatíva elméleti megalapozása. A szerző arról igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy a társadalomelméleti tradíció kritikai újragondolásával megfogalmazhatók olyan intézményesíthető elvek – az önbecsülés igazságossági elvei –, amelyek alapján lehetővé válhat az emberi együttélés új rendszerének fokozatos kialakítása.

ISBN 978 963 236 606 7

2700 Ft



L'Harmattan